VOSYLIUS
SEZEMANAS

RAŠTAI

Gnoseologija



Vilnius
„Mintis"
1987

BBK 87.3
Se-116

Parengė
Albinas LOZURAITIS

$S\frac{0301030000—110}{M\ 851(08)—87}$ R—87

GNOSEOLOGIJOS LABIRINTUOSE

Pažinimo problemos tyrinėjimai — labai svarbus Kauno ir Vilniaus universiteto filosofijos profesoriaus Vosyliaus Sezemano (1884—1963) įvairiopos mokslinės veiklos baras. Šių tyrinėjimų reikšmingumą lėmė ne tik paties mokslininko interesų kryptis, bet ir ypatinga gnoseologijos vieta filosofijoje.

Plačioje filosofijos disciplinų ir problemų karalystėje gnoseologija užima privilegijuotą padėtį. Tokią padėtį jai suteikė *naujaisiais amžiais susiklosčiusios*, ypač Vakarų Europoje, žmonių materialinės veiklos ir socialinio gyvenimo sąlygos, lėmusios tiek bendrą to meto pasaulėžiūros linkmę, tiek atskirų dvasinės kultūros sričių būklę bei santykius. Siekimas pajungti sau gamtos reiškinius ir juos valdyti rėmėsi neribotų proto ir pažinimo galių pajauta, todėl šių galių prigimties ir tikslingo panaudojimo tyrinėjimas buvo pats svarbiausias filosofijos interesas. Nenuostabu, kad gnoseologija tapo ta sritimi, kurioje buvo koncentruojamos pagrindinės filosofijos tendencijos ir kurioje pirmiausia buvo tikrinamos naujos idėjos. Filosofijos principai, kad įrodytų savo gyvybingumą ir įsitvirtintų, turėjo praeiti gnoseologijos skaistyklą. Gnoseologija tarytum buvo vieno ar kito mąstytojo filosofinės kompetencijos patikrinimas.

V. Sezemano filosofinė kompetencija niekam negali kelti abejonių. Ir sunku pasakyti, katra šios kompetencijos sąlyga buvo svarbesnė: ar tas nuoseklus, sistemiškas ir gilus filosofinis V. Sezemano išsilavinimas,— atrodo, nebuvo tokios filosofijai reikšmingos žinojimo srities, kurioje jis būtų buvęs diletantas,— ar tas ypatingas jo sugebėjimas, tikrai filosofinės mąstysenos požymis,— sugebėjimas aptikti ir formuluoti paprastą sudėtingų ir supainiotų problemų esmę, atsisakyti filosofų profesionalų taip mėgstamų terminologinių įmantrybių. Pagaliau nereikia išleisti iš akių dar vieno V. Sezemano kaip tyrinėtojo bruožo, kuris ne mažiau svarbus negu jo dalykinė kompetencija,— tai ištikimybė mokslo tiesai ir atsidavimas gry-

nai teoriniam interesui, išreiškiantys daug gilesnį asmenybės klodą negu proto įgudimas ir teorinis meistriškumas.

Patys intensyviausi V. Sezemano pažinimo problemos tyrinėjimo metai, kada išsikristalizavo jo gnoseologijos koncepcija,— tai trečiasis ir ketvirtasis XX a. dešimtmetis. Gnoseologijos srityje tai buvo laikas, kai metafizikos kritika galutinai išryškino naujiesiems amžiams tradicinių krypčių — empirizmo ir racionalizmo — ydas ir suponavo naujų krypčių ieškojimo uždavinį. Bet pozityvioji reikalo pusė buvo mažiau efektyvi: naujos idėjos ir teorijos darėsi vis siauresnės, stūmė gnoseologiją į specialias sritis ir todėl daugiau paslėpdavo negu įveikdavo tas kliūtis, kurios trukdė gnoseologijai plėtotis.

Aiškių perspektyvų praradimas lėmė tai, kad pats gnoseologijos statusas tiek filosofijos, tiek specialių mokslų atžvilgiu tapo problemiškas. Gnoseologijos pretenzijas į filosofijos svarbiausios disciplinos rangą, kurios reiškėsi jos pastangomis išsilaisvinti nuo bet kokių ontologinių prielaidų, logiškai užbaigė I. Kanto sekėjų Marburgo mokykla, kur gnoseologija, siekdama grynumo, pavirto žinojimo struktūros analize, arba mokslo metodologija. Todėl grynosios gnoseologijos programa prarado savo įtaką, ir ją pakeitė filosofijos srovės, kuriose gnoseologijos problemos siejamos su vienokiomis ar kitokiomis pažinimo subjekto, objekto, jų santykio interpretacijomis. Fenomenologija ėmėsi nagrinėti gnoseologijos ryšį su metafizikos ir ontologijos problemomis, neopozityvizmas, pragmatizmas sugrįžo prie empirizmo ir psichologizmo, pagaliau įvairios realizmo atmainos susitaikė su išvada, kad gnoseologija negali apsieiti be realybės postulato.

V. Sezemanas buvo ne tik nuodugniai susipažinęs su visomis šiomis filosofijos srovėmis, bet ir giliai išgyvenęs jas, patyręs didesnę ar mažesnę jų įtaką. Rengdamasis profesūrai Vokietijoje, jis studijavo filosofiją pas Marburgo mokyklos korifėjus H. Koheną, P. Natorpą, E. Kasirerį, vėliau gilinosi į E. Huserlio fenomenologiją ir įdėmiai sekė jos raidos peripetijas, ypač M. Šėlerio metafizikos idėjas. Kartu V. Sezemanas labai domėjosi psichologija, kuri buvo tapusi atkaklios filosofinės kovos arena, nes joje visų pirma siekė įgyti savarankiškumą ir išsivaduoti iš gamtamokslinio mąstymo įtakos dvasios, socialinių ir kultūros reiškinių pažinimas. Tačiau šitoje prieštaringų poveikių aplinkoje V. Sezemanas neieškojo lengviausios išeities — apsvarsčius šių filosofijos srovių privalumus, prisišlieti prie tos iš jų, kuri atrodo tvirčiausia. Tokia išeitis jam buvo nepriimtina pirmiausia dėl jo filosofinio akiračio platumo: kad ir kaip kritiškai V. Sezemanas būtų verti-

nęs įvairias filosofijos teorijas, jis jose matydavo ir tam tikrą pozityvų, pažinimo pažangai reikšmingą turinį, todėl sava filosofinė pozicija jam reiškė ne pasirinkimo klausimą, o įsakmų reikalą ieškoti naujų principų, kurie įgalintų kitaip interpretuoti konfrontuojančius požiūrius. V. Sezemanas netapo nei kurios nors mokyklos sekėju, nei grynu filosofijos istoriku,— jis buvo filosofijos kūrėjas, ieškąs savo kelio. Gnoseologija (galbūt greta estetikos) buvo ta sritis, kurioje išryškėjo jo mokslinės veiklos originalumas ir fundamentalumas. Tokią V. Sezemano gnoseologinių tyrinėjimų reikšmę yra patvirtinę jo amžininkai žymūs filosofai N. Hartmanas, S. Frankas ir kt. Ir jeigu jo gnoseologijos koncepcija iki šiol yra beveik nežinoma net specialistams, šitai nulėmė tiek jo gyvenimas toli nuo svarbiausių filosofinės kultūros centrų, tiek jo paties abejingumas savo kūrinių publikavimui.

V. Sezemano gnoseologinės koncepcijos originalumas yra viena iš priežasčių, dėl kurios ši koncepcija taip skirtingai interpretuojama ir vertinama mūsų filosofinėje literatūroje. Kadangi ši interpretacija iki šiol remiasi visų pirma teorinių įtakų ieškojimu, o tos įtakos yra gana įvairios, tai svarbiausiu dalyku tampa klausimas, kuriai filosofijos srovei — neokantizmui, fenomenologijai, realizmui — V. Sezemano gnoseologinė pozicija yra artimiausia, ir tada jai nejučiomis priskiriami ir bendrieji vienos ar kitos srovės principai. Toks nagrinėjimas išleidžia iš akių originalias konstruktyvias idėjas, kuriomis remiasi V. Sezemano koncepcija.

Toks V. Sezemano koncepcijos priskyrimas prie skirtingų ir konfrontuojančių gnoseologijos srovių rodo, kad pozityvus ir moksliškai reikšmingas jos turinys dar menkai išsiaiškintas ir tai dar reikia būtinai padaryti. Šis uždavinys turi, beje, ir etinį aspektą: užmirštis, paliečianti kultūros kūrėjus, yra nebylus priekaištas visų pirma tai aplinkai, su kuria jie tiesiogiai susiję.

Kokia yra bendriausioji V. Sezemano pažinimo problemos plėtojimo linkmė? Norint ją apibūdinti, pirmiausia iškyla pagrindinės filosofijos krypties — materializmo ir idealizmo — klausimas. Pažinimo teorijos atmainų santykis su šiomis kryptimis turi principinę reikšmę todėl, kad pats tų krypčių priešingumas ryškiausiai atsiskleidžia būtent gnoseologijoje. Šis dviejų pagrindinių gnoseologijos krypčių priešingumas yra visiškai kitos prigimties negu įvairių filosofijos srovių, atmainų, mokyklų tarpusavio santykiai. Išskirtinė šio priešingumo reikšmė remiasi tuo, kad bet kurios gnoseologijos koncepcijos vien-

tisumo ir nuoseklumo sąlyga yra šio priešingumo alternatyvinio pobūdžio įsisąmoninimas.

Tą gnoseologinį požiūrį, kuris atveria pažinimo problemos pozityvaus sprendimo perspektyvą ir su kuriuo V. Sezemanas tapatino savo koncepciją, jis vadino kritiniu realizmu. XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje įvairios realizmo atmainos buvo gana paplitusios. Jose reiškėsi ir materialistinės, ir idealistinės tendencijos, todėl pats priklausymas šiai pakraipai dar nieko nesako apie pagrindinę gnoseologinę vienos ar kitos atmainos kryptį, kuri kiekvienu atveju yra konkreti ir turi būti konkrečiai nustatoma [1].

V. Sezemanas gerai suvokė alternatyvinį dviejų svarbiausių gnoseologijos krypčių pobūdį. Šias kryptis jis vadino idealistine ir realistine. Idealizmas ir realizmas skiriasi visų pagrindinių pažinimo teorijos klausimų aiškinimu ir paprastai prieina priešingų išvadų, todėl šių krypčių pagrįstumas — esminė gnoseologijos problema, kuri iškyla jau vos pradėjus aiškintis pažinimo prigimtį ir paskirtį.

V. Sezemano požiūriu, gnoseologijos problematikos šerdis yra subjekto ir objekto koreliacija, kuri glūdi pačioje pažinimo prasmėje. Pažinimo sąvoka suponuoja nuo subjekto nepriklausomo objekto buvimą. Subjekto ir objekto santykis pažinime yra tai, kad pažinimo turinys kyla iš objekto, kita vertus, pažinimas vis dėlto yra subjekto aktas. Ir čia užuomazgoje jau glūdi tas prieštaravimas, kuris pasirodė esąs toks sunkus visai tradicinei gnoseologijai: pažinimas gauna turinį iš objekto, bet pastarasis yra nuo pažinimo nepriklausomas, ir subjektas, kurio aktas pažinimas yra ir kuris suinteresuotas teisingu žinojimu, gali tikėtis jį įgyti tik būdamas visiškai pasyvus, receptyvus.

Kaip pasyvus subjektas pagauna (pažįsta) nuo jo nepriklausomą objektą? Kritiškai žiūrėdama į savo prielaidas, gnoseolo-

---

[1] Realizmo gnoseologijos atmainų analizė tarybinėje filosofinėje literatūroje vienu atžvilgiu dažnai būna kiek tendencinga. Tais atvejais, kai šiose atmainose aptinkamas materialistinis pagrindinio filosofijos klausimo sprendimas, jis laikomas netikru ir apgaulingu dėl to, kad kai kuriais klausimais nukrypstama į idealizmą. Tačiau spręsti apie filosofinę sistemą tik iš atskirų jos dalių — tai tas pats, kaip griauti namą norint iš jo nuolaužų nustatyti architektūrinius jo privalumus. Toks analizės būdas neaplenkė ir V. Sezemano koncepcijos: joje buvo įžiūrėtas mėginimas „pakilti virš materializmo ir idealizmo diskusijos", siekimas „žodžiais atsiriboti nuo idealizmo", surasti „materialistiškai skambantys" ar „materialistiniu požiūriu visiškai priimtini" „teiginiai", kurie „susipina su idealistinėmis tendencijomis" (žr. *Valšvila A.* Logikos mokslas Lietuvoje.— V., 1980, p. 83—88).

gija prieidavo išvadą, kad tarp pažinimo subjekto ir objekto esama neįveikiamos prarajos, kad objektas subjektui yra anapusis, transcendentiškas, o žinojimas visada yra ir tegali būti šiapusis, imanentiškas. Kitaip sakant, įvairios gnoseologijos atmainos nuolatos susidurdavo su tuo, kad pačios gnoseologijos galimybės sąlyga — tikrovės pačios savaime prielaida — analizuojant pažinimą pasirodydavo esanti savavališka, niekuo nepagrįsta ir apskritai negalima. Naujųjų amžių filosofijoje, kurioje gnoseologija siekė įsitvirtinti kaip svarbiausioji jos disciplina, šis pažinimo problemos prieštaringumas savaip atspindėjo materializmo ir idealizmo santykį. Materializmo išeities taškas buvo nuo sąmonės, dvasios nepriklausoma materiali substancija, kurios adekvatus atkartojimas sąmonėje ir yra pažinimo tikslas. Idealizmas, priešingai, teigė, kad pažinimas negali išeiti už sąmonės ribų į jai transcendentišką sritį ir todėl materialios substancijos idėja niekada nėra pažinimo rezultatas. Idealizmas gnoseologinę materializmo poziciją tarė esant naivią, nes ji esanti paremta ne kritine pažinimo analize, o tik tuo tikėjimu, kuris plaukia iš kasdieninio žmogaus patyrimo ir vadinamojo sveiko proto.

Kritiškas idealizmo požiūris „naivių" gnoseologijos postulatų atžvilgiu yra visiškai teisėtas ir iš tikrųjų atskleidžia silpnąsias XVII ir XVIII a. materializmo puses. Tačiau ar idealizmas, atmetęs tokius postulatus, kartu nepašalina pačios pažinimo problemos? V. Sezemanas analizavo idealistinei filosofijai būdingas pažinimo problemos formuluotes ir iškėlė aikštėn jose slypinčius keblumus. Jis nurodė, kad jie yra skirtingi įvairiose idealizmo atmainose, bet visada liečia pačią pažinimo problemos esmę — subjekto ir objekto santykį. Visų pirma tai pasakytina apie dvi stambiausias idealizmo sroves — subjektyvųjį ir objektyvųjį idealizmą. Subjektyvusis idealizmas yra empiristinės gnoseologijos principų plėtojimo, jos materialistinių prielaidų kritiško nagrinėjimo rezultatas. Empiristinė gnoseologija, laikydama patyrimą vieninteliu žinojimo šaltiniu ir pažinimo subjektą redukuodama į juslinius įspūdžius patiriantį individą (psichologinį subjektą), turi prieiti išvadą, kad materialios substancijos idėja yra prieštaringa, kad patyrimas yra uždaras ir bet koks žinojimas yra apribotas subjekto sąmone. Kai paaiškėjo, kad Dž. Loko siūlytas pirminių, „objektyvių" patyrimo elementų išskyrimas yra neįmanomas, idealistine virtusi empiristinė gnoseologija prarado pažinimo objekto orientyrą ir turėjo uždusti imanentizmo ir solipsizmo aklavietėje. Racionalistinė gnoseologija išeities ieško analizuodama apriorinius žinojimo elementus. Kadangi jie nepriklauso nuo individualios

sąmonės, tai ši gnoseologija nesidomi psichologiniu subjektu ir užsiima ne empirine, o tik grynąja sąmone (gnoseologiniu subjektu). Tačiau antindividualaus subjekto atžvilgiu pažinimas tampa beprasmis, nes grynas mąstymas yra koreliatyvus būčiai. Šis subjektas jau savaime yra žinantis, net visa žinantis, o įgyti žinojimą gali tik psichologinis subjektas, bet tai jau nėra gnoseologijos problema. Ištirpdęs realybę mąstyme, objektyvusis idealizmas nusprendžia, kad mąstymas ir yra tikrasis realybės turinys. Taigi subjektyviojo idealizmo požiūriu, pažinimo objektas dingsta subjekte, o objektyviojo idealizmo požiūriu, atvirkščiai, pažinimo subjektas dingsta objekte; ir vienu, ir kitu atveju galutinė išvada — imanentinė sąmonė, ir pažinimo problema tampa iliuziška.

V. Sezemanas apžvelgė tuos rezultatus, kuriuos gnoseologijoje pasiekė įvairios idealizmo atmainos — tiek tradicinės, tiek moderniosios. Tačiau net fenomenologijai, kurios metodą jis laikė gnoseologijai svarbiu ir pats juo iš dalies naudojosi, jis nepripažino universalios reikšmės visų pirma dėl jos idealistinių motyvų. Atskiros dalys V. Sezemanui neužgožė visumos — visose idealizmo atmainose jis neišleido iš akių idealizmo kaip gnoseologijos vientisos krypties. Šios krypties analizę jis baigė tokia išvada: „Taigi *visų be išimties atmainų* (kursyvas mano.— *A. L.*) idealizmas pakliūva į tokius keblumus, kurių jis pats įveikti negali. Todėl reikia ieškoti kitos išeities, reikia tyrinėti, ar idealizmas nesiremia tokiomis supozicijomis, kurios galbūt pačios nepamatuotos, kurios yra, taip sakant, *petitio principii*, t. y. ar visi idealizmo keblumai ir prieštaravimai neišplaukia iš paties jo pradedamojo punkto. <...> Labai įdomu, kad idealizmas, kai jis rimtai stengiasi išspręsti pažinimo problemą, negali apsiriboti grynu, nuosekliu fenomenalizmu, bet turi kad ir nejučiomis pripažinti kokią nors savarankišką, absoliučią būtį <...>" (žr. šios knygos p. 276).

V. Sezemanas manė, kad, nagrinėjant pažinimo problemą, galima išvengti tų keblumų, su kuriais susiduria idealistinė gnoseologija, tik tuo atveju, jeigu pasirenkamas kitas, idealizmui priešingas, išeities taškas. Tokia gnoseologinė pozicija, labiau atitinkanti pažinimo fenomeno prigimtį ir turinti objektyvų pamatą,— tai realizmas, ne naivusis, o kritinis. Kalbėdamas apie idealistinės ir realistinės pasaulėžiūros priešybę, V. Sezemanas taip apibūdino realistinę filosofiją: „Terminas „realistinė" čia suprantamas plačiausia prasme — kaip idealizmo priešybė. Taigi realistinė yra bet kuri filosofija, neigianti ontinį mąstymo arba sąmonės prioritetą prieš būtį" (žr. šios knygos p. 195).

Kas yra šitas realizmas, kuris traktuojamas kaip idealizmui opozicinė filosofijos kryptis? V. Leninas, nagrinėdamas tuos atvejus, kai realizmo terminas vartojamas idealizmo priešybės reikšme, pažymėjo: „Aš, sekdamas Engelsu, vartoju šia reikšme *tiktai* žodį materializmas ir manau, kad tik šitaip tinka vartoti tuos terminus, ypač dėl to, kad žodis „realizmas" yra nuvalkiotas pozityvistų ir kitų painiotojų, svyruojančių tarp materializmo ir idealizmo"[2].

V. Sezemanas savo kritinio realizmo koncepcijoje siekė nuosekliai atsiriboti nuo idealizmo, laikė ją idealizmo priešprieša, ir toks realizmas yra tiktai kitas materializmo pavadinimas. Tačiau aišku, kad ši problema gali būti laikoma grynai terminologine tik tuo atveju, kai plėtojama pažinimo koncepcija yra vientisa ir nuosekli savo pasirinktų prielaidų atžvilgiu. Nors materialistiniai V. Sezemano koncepcijos postulatai yra akivaizdūs, jų plėtojimo nuoseklumo ir ribų tyrinėjimas yra būtina šios koncepcijos filosofinės reikšmės ir pagrįstumo nustatymo sąlyga.

V. Sezemano kritinis realizmas nėra naiviojo realizmo (arba stichinio materializmo) priešybė. Naiviojo realizmo pozicija nėra klaidinga,— ji tiktai nesugeba savęs pagrįsti. Kritinis realizmas, V. Sezemano požiūriu, ir turi suprasti ir įsisąmoninti naiviojo realizmo poziciją, kuri nefilosofuojančiam žmogui yra savaime aiški. Tačiau tai įmanoma tiktai tada, kai atsisakoma grynai teorinio požiūrio į pasaulį. Svarbiausi idealizmo keblumai plaukia iš to, kad jis pažinimo problemą traktuoja kaip savarankišką ir todėl turi pripažinti, kad sąmonei realybė visada pasilieka transcendentiška. Bet iš tikrųjų pažinimas nėra savarankiškas. Jis — subjekto aktas, ir todėl sąmonės ir realybės santykio problemoje turi būti įžvelgiamas žmogaus ir jo aplinkos santykis. Pastarojo esmė anaiptol nėra pažinimas. Pažinimo analizės išeities taškas yra subjekto ir objekto priešprieša, kuri, suponuota gnoseologijos prielaidose, jai pačiai tampa neįveikiama, o žmogaus ir aplinkos santykiui suprasti būtinas priešingas išeities taškas — jų vienumas. Žmogus — tai gyvas organizmas, kuris yra neatskiriamai susijęs su įvairiopomis savo gyvenimo sąlygomis. Gyvybinėje organizmo veikloje pažinimas turi tiktai antrinę reikšmę, jis tėra viena iš organizmo funkcijų. Todėl požiūris į subjektą kaip į gyvą organizmą ir funkcinis pažinimo traktavimas leidžia atskleisti svarbiausią tradicinės gnoseologijos klaidą — pažinimo subjekto izoliavimą nuo pasaulio. „Tradicinės gnoseologijos klaida yra ta, kad ji iš pat pradžių izoliuoja žmogų nuo aplinkos, nuo

[2] *Leninas V.* Pilnas raštų rinkinys, t. 18, p. 55—56.

pasaulio ir žiūri į jį kaip į Robinzoną, kuris visiškai netikėtai atsidūrė jam nežinomoje šalyje, visai neįprastose sąlygose ir turi prie jų prisitaikyti" (žr. šios knygos p. 290). Toks izoliavimas pasirodo visiškai nepateisinamas, kai tiktai gnoseologija atsisako grynai teorinio požiūrio ir priima žmogaus veiklos, praktikos požiūrį.

Praktikos požiūrį V. Sezemanas pirmiausia grindė biologine veikla. Žmogus laikomas organizmu, ir šiuo atžvilgiu tėra viena iš gyvūnų rūšių. Būtent biologinėje veikloje ryškiausiai atsiskleidžia funkcinis pažinimo pobūdis ir tarnybinis vaidmuo. Tačiau visiškas pažinimo subordinavimas biologinei organizmo veiklai, kuris yra būdingas pragmatizmo gnoseologijai, nepalieka pažinimui jokio savarankiškumo ir įstumia gnoseologiją į reliatyvizmą. Todėl V. Sezemanas manė, kad ši priklausomybė nuo biologinės veiklos, kuri yra tokia tvirta gyvulių pasaulyje, *svarbi tiktai pažinimo kilmei suprasti*, bet yra nepakankama aiškinti tiems aukštesniesiems žinojimo laipsniams, kurie atsiranda tik žmonių gyvenime. Tačiau jau pats pažinimo genezės perkėlimas į gyvūnų pasaulį lėmė tai, kad pastangos atsiriboti nuo biologizmo, vis stiprėjančios vėlesniuose V. Sezemano veikaluose, negalėjo būti visiškai sėkmingos.

Pažinimas, kuris yra tik organizmo veiksmo momentas, dar nesąs pažinimas tikrąja prasme. Pažinimui būdinga tai, kad pagava čia kiek nepriklausoma ir atsiranda galimybė nuo veiksmo susilaikyti ir jį rinktis. Tik tada prie pagavos galima sustoti, ją įsisąmoninti, pažinimas praranda tiesioginį ryšį su praktiniais reikalais ir tampa daugiau ar mažiau savarankiškas.

Toks pažinimo prigimties apibūdinimas suponuoja du klausimus, į kuriuos gnoseologija turi vienaip ar kitaip atsakyti: pirma, kuo toks pažinimas kokybiškai skiriasi nuo biologinei veiklai subordinuoto psichinio vaizdo ir, antra, ar autonomišku tapęs pažinimas nepraranda to ryšio su praktika, kuris yra esminis argumentas prieš idealistines pažinimo teorijas.

V. Sezemano nuomone, aktai, kurie išplėšia pažinimą iš aktualaus gyvenimo reikalų ir padaro jį teorine realybės išraiška,— tai abstrakcija ir refleksija. Šitie aktai izoliuoja pažinimo objektą nuo laiko ir situacijos, taip pat nuo konkretaus subjekto praktinių reikalų ir drauge jį idealizuoja, perkelia į idealios būties planą. Tai jau yra išskirtinė žmogaus pažinimo ypatybė, nes instinktyvus gyvūnų žinojimas apsieina be abstrakcijos ir refleksijos. Teorinis pažinimas prasideda ten, kur atsiranda sąvokos ir jų loginiai santykiai, idealios schemos ir principai, dėl kurių pažinimas tampa savarankiška būties sritimi. Tai esanti tarytum antroji pažinimo pakopa, kuri reiškia,

kad subjektas įsisąmonina tai, kas jam yra duota intuicijos. Apie pažinimą tikrąja žodžio prasme ir galima kalbėti tik tada, kai intuicija, duodanti sąmonei objektą, išsiplėtoja iki logiškai formuoto žinojimo.

Taigi, V. Sezemano požiūriu, pažinimo problema ir pati gnoseologija tik tiek yra autonomiška, kiek pažinimas įgyja savarankiškumo, pakyla iki idealios būties. Idealios būties terminas yra labai svarbus V. Sezemano koncepcijoje. Jam čia suteikiamos kiek skirtingos reikšmės, kurias išryškina tik pačios svarstomos problemos. V. Sezemano gnoseologinei pozicijai suprasti yra svarbios visų pirma dvi šio termino reikšmės, kurias galima apibūdinti remiantis tuo, kaip aiškinamas idealios būties santykis su realia būtimi.

Pirmiausia, ideali būtis taip santykiauja su realia, kaip pažinimas su tuo, kas pažįstama. Reali būtis šiuo atveju yra pažinimo objektas, bet ideali būtis nėra pažinimo subjektas. Idealiai būčiai priklauso subjekto ir objekto tarpininko vaidmuo. Tokį idealios būties vaidmenį sąlygoja tai, kad tikroji pažinimo prigimtis atsiskleidžia tiktai jo antrojoje pakopoje — logiškai formuotame žinojime, todėl ideali būtis šiuo atveju reiškia loginę būtį. Pažintas objektas įgauna loginę formą — jis išreiškiamas sąvokomis, sprendiniais, samprotavimais. Tokia išraiška negali būti tapatinama su pačiu objektu, su realia būtimi, su tikrove. Pažinti — tai pasisavinti objektą, bet tai įmanoma padaryti tik tą objektą logizuojant ir dėl to tolstant nuo tikrovės.

Aišku, kad V. Sezemanas čia turėjo skaitytis su tais prieštaravimais, su kuriais susidūrė I. Kanto daikto paties savaime koncepcija, kilusi iš empirizmo ir racionalizmo gnoseologinių principų jungimo. Jis atmetė kaip klaidingus ir I. Kanto, ir neokantininkų nurodytus šių principų derinimo būdus ir ieškojo kito šios problemos sprendimo. Loginės būties teorija ir yra savotiškas empirizmo ir racionalizmo pozicijų jungimo veiksnys. Loginė sritis todėl yra būtis, kad ji nėra subjektyvios kilmės, kad ji nėra pažįstančio individo sukurta. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad loginei būčiai gali būti priskirtas realybės statusas, kad sąvokos, idėjos egzistuoja taip pat kaip daiktai, t. y. kad loginė būtis sutampa su realia. Pirmasis loginės būties interpretavimas stumia į subjektyvųjį idealizmą, o antrasis — į objektyvųjį. Belieka tikėtis, kad yra įmanomas kitas kelias.

Todėl V. Sezemano loginės būties koncepcijoje matyti idealistinį jo gnoseologinės pozicijos nenuoseklumą nėra labai įžvalgu. Pirmoji intencija, kuri pasireikšdavo visada, kai V. Se-

zemanas imdavosi apibūdinti loginę būtį — tai atsiribojimas nuo idealistinės jos interpretacijos, kuri, atrodo, peršasi pati savaime. Jis pabrėždavo, kad pažinimo šaltinis visada yra vienas — tai pati realybė, tikrovė. Proto sukuriama ideali (loginė) būtis nėra visiškai savarankiška, ji priklauso tik mąstymui, pasireiškia tik mąstyme ir nieko nereiškia už pažinimo ribų. Tačiau jeigu loginė būtis priklauso nuo realios būties, tai pastarojoje turi kažkaip glūdėti pirmosios turinys. V. Sezemanas įžvelgė tokį loginės būties atitikmenį realioje būtyje, kuris patvirtina jo pažinimo teorijos materialistinį kryptingumą. Tai — pažįstamojo objekto struktūra. „Ideali būtis, kurią suvokia protas, nėra visiškai savarankiškas pasaulis, bet tik tam tikras pačios tikrovės momentas, jos bendra struktūra, kurią mąstymas analizės būdu paverčia savarankišku objektu. Vadinasi, abstrakcijos ir žinojimo struktūra pareina nuo paties pasaulio struktūros (du pažinimo laipsniai ir formos). Ideali būtis yra apriorinis žinojimo momentas. Ir šitas apriorinis momentas mums parodo, kad kiekvienas objektas arba reiškinys, kurį mes pažįstame, yra kažkas, kas egzistuoja ne atskirai ir izoliuotai, bet kas įeina į pasaulį, kas susiję su kitais šio pasaulio objektais ir reiškiniais ir kame šiaip ar taip atsispindi bendra pasaulio struktūra" (žr. šios knygos p. 252). Objekto struktūroje tam tikru būdu glūdi jo santykiai, jo ryšiai su visa tikrove, visu pasauliu. Loginė būtis ir atitinka šitą realios būties momentą.

Tačiau tokia materialistinė loginės būties interpretacija yra „naivi" ir joje potencialiai slypi idealizmas. Nuo jo V. Sezemanas atsiribojo pabrėždamas, kad loginių santykių ontologizavimas yra nepagrįsta loginių idealistų išvada, taigi kad loginių dėsnių negalima priskirti pačiai realybei. Bet tada pasirodo, kad anas materialistinis postulatas, realistinis loginės būties momentas gnoseologijoje niekuo negali būti pagrįstas ir senoji empirizmo ir racionalizmo alternatyva išlieka. Pasak V. Sezemano, mąstymas, kuris operuoja sąvokomis ir jų santykiais, ištraukia iš objekto intuicijos atskirus aspektus, tuo būdu tą intuiciją išskaido ir susieja su kitomis intuicijomis. Protas izoliuoja objekto požymį, suteikia jam tam tikrą savarankiškumą ir paverčia jį bendrybe, klasės sąvoka, taikytina ir kitiems objektams. Mąstymas kiekvienu atveju yra siauresnis už objekto intuiciją, nes jis apribotas tik atskiru intuicijos pateiktu objekto aspektu, tačiau jis apima ne tik realius, bet ir galimus atvejus ir taip išplečia pažinimą. Galimybės sfera yra platesnė už realybės ir yra pastarosios pažinimo priemonė.

Tačiau iš kur kyla tos sąvokos, kurios yra minėto diferen-

cijavimo ir integravimo priemonė, kitaip sakant, kokia yra žinojimo apriorinio momento prigimtis? Išskyręs du pažinimo laipsnius — (pirminę) intuiciją ir (logiškai) formuotą žinojimą,— V. Sezemanas nelaikė jų dviem savarankiškais pažinimo šaltiniais. Teigdamas realybės primatą pažinimo atžvilgiu, jis priėjo išvadą, kad antrasis pažinimo laipsnis neturi kito pamato, išskyrus pirmąjį žinojimo laipsnį, t. y. kad logiškai formuotas žinojimas galų gale remiasi intuicija. „<...> visos sąvokos, kurias mes sudarome nustatydami vieną ar kitą dalykų padėtį, t. y. vykdydami objekto determinacijos aktus, šiaip ar taip glūdi jau pirminės intuicijos potencialioje formoje. Vadinasi, jos sudaro intuicijos elementus ir todėl apsprendžia pačią intuiciją. Sprendimo aktai išaiškina tai, kas intuicijoje glūdi nesuskaidyta forma. Todėl galima sakyti, kad šios sąvokos mūsų pažinime (percepcijoje) jau veikia prieš mums jas pažįstant, prieš žinojimo diferencijavimą, taigi kad jos apsprendžia percepciją arba intuiciją jau tada, kai jos dar netemizuotos mūsų sąmonėje ir neegzistuoja pažinime kaip atskiros savarankiškos sąvokos. Šia prasme galima tvirtinti, kad visos sąvokos, kurias mes analizės būdu ištraukiame iš objekto intuicijos, yra apriorinės" (žr. šios knygos p. 237). Apie tokias sąvokas negalima sakyti, kad jos yra patyrimo apibendrinimo rezultatas, bet ir negalima sakyti, kad jos priklauso pačiai sąmonei ir yra ankstesnės už kiekvieną patyrimą. Tuo siekiama išvengti tų keblumų gnoseologijoje, kurie plaukia iš kantiškojo patyrimo ir apriorinių mąstymo kategorijų principinio atribojimo. Šį motyvą V. Sezemanas perėmė iš fenomenologijos, tačiau jos siūlomo šios problemos sprendimo jis nelaikė patenkinamu. Fenomenologija tikėjosi išspręsti apriorizmo mįslę savo idealiosios intuicijos koncepcija. Ji domėjosi aprioriniais žinojimo elementais, o kad šie netaptų grynai formalūs, mėgino pasiekti tą gelminį grynosios sąmonės sluoksnį, kur jau tiesiogiai galima įžiūrėti fenomenų esmę, kur aprioriniai elementai jau aptinkami pačiame objekte, t. y. kur formalus apriorizmas įgyja materialų turinį. Idealioji intuicija turi vadovautis ne loginiu, tarpišku pagrindimu, o tuo tiesioginiu akivaizdumu, kuris yra paremtas savaiminiu objekto duotumu ir kuris yra pagrindimas tik ontologine prasme. Tačiau fenomenologijos metodas remiasi griežtu izoliavimusi nuo psichologinio subjekto situacijos ir empirinių žinojimo elementų, nes priešingu atveju būtų prarastas pats apriorinis žinojimo pradmenų išskyrimo ir pagrindimo uždavinys.

Fenomenologijos radikalizmas tradicinės gnoseologijos atžvilgiu yra greičiau tariamas. Joje slypi kompromisas, atsiran-

dantis, kai tam tikras teorinis prieštaravimas mėginamas išspręsti tuo, jog surandamas jo formulavimas, kuriame jis pasidaro toks mažas, kad tarytum išnyksta. Fenomenologija neišsprendžia apriorizmo problemos, o tiktai perkelia ją į kitą plotmę, padaro ją sudėtingesnę, kartu ir įmantresnę. Griežtam ir sistemiškam V. Sezemano mąstymui toks kompromisas buvo nepriimtinas. Jis pabrėžė, kad idealios ir realios būties skirtumas yra ne kiekybinis, o kokybinis ir kad todėl jam suprasti reikia radikalesnių gnoseologijos principų negu tie, kuriais remiasi fenomenologija. Tokiems principams priklauso visų pirma dalykinio ir nedalykinio žinojimo skyrimas, kuris yra bene svarbiausias V. Sezemano gnoseologinės koncepcijos atramos taškas.

Dalykinės ir nedalykinės sąmonės santykį V. Sezemanas gvildeno įvairiais aspektais. Mums šiuo atveju svarbi tiktai principinė gnoseologinė šios problemos reikšmė bei vertė, t. y. klausimas, iš kur kyla minėtų dviejų žinojimų skyrimas ir kiek jis iš tikrųjų yra efektyvus gnoseologijos plėtotės teorinis pamatas.

Dalykinio ir nedalykinio žinojimo skirtumas liečia tą pačią idealią būtį, tačiau ji šiuo atveju atsiskleidžia kita savo reikšme. Kadangi idealią būtį V. Sezemanas apibūdino kaip tarpinę sritį, kuria remdamasis subjektas determinuoja objektą, taigi kaip tikrąją pažinimo sritį, tai natūralu, kad ši būtis pati gali būti paversta pažinimo objektu. Tada idealios būties priešingumas realiai būčiai pasidaro neesminis, bet kartu tai reiškia, kad pažinimas atsigręžia į save, pats save daro objektu, taigi pažinimo (sąmonės) problema tampa savęs pažinimo (savimonės) problema. Bet pats save pažįstantis pažinimas galų gale yra pats save pažįstantis subjektas. Todėl ideali būtis, tapusi pažinimo objektu, prisišlieja prie pažinimo subjekto, išplečia jį. Šis išplėtimas apima ir empiristinę, ir racionalistinę subjekto interpretaciją (ir psichologinį, ir gnoseologinį subjektą) ir iškelia jų suderinimo uždavinį, kuris yra neišsprendžiamas tradicinei gnoseologijai. Šita idealios būties reikšmė atsiskleidžia analizuojant psichinę ir ypač dvasinę būtį.

Čia V. Sezemanas, tyrinėdamas pažinimo problemą, priėjo kulminacinį klausimą: kaip galima psichinio ir dvasinio gyvenimo (o jis apima ne tik vidinius išgyvenimus, bet ir istorijos bei kultūros tikrovę, dorovines, estetines, religines vertybes) pažinimą suderinti su realistine (t. y. antiidealistine) gnoseologijos orientacija? Į šitą klausimą jis ir ieškojo atsakymo papildydamas savo pažinimo koncepciją nedalykinio žinojimo samprata. Esminis gnoseologijos trūkumas, kuris įstumdavo ją

į idealizmą, buvęs tas, kad ji visą pažinimą traktavo kaip dalykinį pažinimą. Tokio pažinimo objektas laikomas išorišku subjektui ir stovinčiu prieš jį, todėl gnoseologija ir susidurdavo su jai neišsprendžiama pažinimo objekto transcendentiškumo problema. Tačiau toks dalykinis objekto duotumas, t. y. jo pradinis atskirtumas nuo subjekto ir nepriklausymas nuo jo, pasak V. Sezemano, iš tikrųjų yra būdingas tik daiktų pasaulio, fizinių reiškinių pažinimui ir visiškai negalioja psichinės ir dvasinės būties sferai. Traktuodama visą pažinimą kaip dalykinį, gnoseologija ignoruoja šios sferos savitumą ir išleidžia iš akių jos fenomenų esmę. Tą esmę sudaro šiems fenomenams būdingas veiklumas ir aktyvumas. Pagal analogiją su išorine pagava ir moksliniu pažinimu atplėšdama juos nuo subjekto ir objektindama, gnoseologija turi prieiti išvadą, kad psichinio ir dvasinio gyvenimo aktyvumas yra tiktai subjektyvi iliuzija.

V. Sezemanas manė, kad gnoseologija tiktai tada įgys tvirtą pagrindą, kai visiškai reabilituos tą aktyvumą, kuris slypi psichinių ir dvasinių fenomenų prigimtyje. Svarbiausia tokio reabilitavimo sąlyga yra pripažinimas, kad pirminis minėtų fenomenų duotumas sąmonei yra nedalykinis, t. y. kad jų reali, nuo subjekto nepriklausoma būtis nėra išankstinė jų pažinimo sąlyga. Tuo keliu eidama gnoseologija išvengia idealizmo, nes pašalinama galimybė ontologiškai traktuoti idealią būtį, t. y. laikyti vaizdinius, sąvokas, mintis, idėjas, principus realiai egzistuojančiu dalyku.

Nedalykinės sąmonės esmę V. Sezemanas visų pirma mėgino išryškinti analizuodamas psichinės būties pažinimą. Jis suvokė, kad ši problema priklauso greičiau psichologijos mokslo kompetencijai, tačiau išskirtinė šios problemos reikšmė gnoseologijai remiasi tuo, kad, pirma, psichologija daug griežčiau negu filosofija iškėlė pažinimui labai svarbų *Aš*, subjekto veiklos klausimą ir ėmėsi jį metodiškai nagrinėti ir kad, antra, psichologijos šioje srityje pasiekti rezultatai yra svarbūs ir visam kultūros ir istorijos pažinimui, nes dvasinė būtis yra giminiška psichinei. V. Sezemanas, labai gerai susipažinęs su metodologiniais psichologijos ieškojimais, pateikė sistemišką jų apžvalgą ir pats priėjo naujų idėjų. Jis pritarė tuo metu jau gana plačiai įsigalėjusiam požiūriui, kad natūralistinė psichologija, konstruojanti psichinį gyvenimą iš dalykiškai duotų elementų, neįžvelgia to gyvenimo esmės. Šioji esmė — tai išgyvenimas. Jame nėra subjekto ir objekto priešpriešos, nes tas, kas išgyvena, ir tai, kas išgyvenama, sutampa. Tačiau ir išgyvenimų psichologija yra linkusi išgyvenimo turinį lai-

kyti objektu, dalykiškai duotu sąmonei turiniu. Tuo ji vėl susisieja su natūralistine psichologija, nes pripažįsta pradinį dalykinį išgyvenimo duotumą, nors ir laiko jį tiesiogiai patiriamu.

V. Sezemano požiūriu, psichinių fenomenų prigimčiai būdingas aktyvumas tik tuo atveju atgaus savo teises, jeigu jiems priskirsime nedalykinį būties būdą, jeigu jų nelaikysime pažinimo objektu, analogišku fiziniams reiškiniams. Bet ar nedalykinis psichinės būties duotumas neatima iš psichologijos jos objekto ir nepadaro ją negalimą? V. Sezemanas sutiko, kad tikrasis pažinimas galų gale yra mokslinis pažinimas, o būtina tokio pažinimo sąlyga yra subjekto ir objekto priešprieša. Aišku, kad be tokios priešpriešos negali apsieiti ir psichologijos mokslas. Tačiau, V. Sezemano požiūriu, psichologija klydo, laikydama šią priešpriešą savo pradiniu tašku, nes iš tikrųjų ji yra antrinis objektinančios refleksijos aktas. Šiuo aktu nedalykinis žinojimo turinys (išgyvenimas), kuris jau yra sąmonėje, iš jos išplėšiamas, išryškinamas, atitolinamas nuo jos, taigi sudalykinamas ir tampa objektu, o nedalykinė sąmonė virsta objekto pažinimu. Šita refleksija, sukurianti pažinimą iš nedalykinės sąmonės, iš išgyvenimų srauto, yra ta pati, kuri suformuoja pažinimą iš dalykinės sąmonės — juslinio suvokimo. Ir vienu, ir kitu atveju rezultatas yra tas pats — įsisąmonintas, logiškai formuotas, teorinis, mokslinis pažinimas, tačiau šio pažinimo pradinės intuityvios būklės, jo šaltiniai yra dvejopi, skirtingi, net priešingi.

Taigi V. Sezemanas nurodė du idealios būties matmenis, du jos apibrėžimo aspektus, kurie yra būtini jos tarpinei prigimčiai suprasti. Realios būties atžvilgiu ideali būtis turi subjektyvumo požymių, nes pačiai realybei negalima priskirti valios, intencijų, aktyvumo, taip pat sąvokos bendrumo, logiškumo apskritai, o realaus (psichologinio) subjekto atžvilgiu šie požymiai pasirodo esą taip pat ir išoriški ir šia prasme objektyvūs, taigi vienas iš galimų ir reikšmingų pažinimo objektų. Pirmuoju atveju ideali būtis yra tikrovės pažintinio, mokslinio pasisavinimo priemonė, jos determinavimo būdas, o antruoju — ši būtis yra subjekto intuityvios savivokos ir savimonės turinio objektinimo produktas. Ir pagaliau radikaliausia šių dviejų idealios būties aspektų skyrimo išvada gnoseologijai (suformuluosime ją gal kiek griežčiau, negu tai darė pats autorius): pirmuoju atveju objekto buvimas, taigi dalykinis jo duotumas subjektui yra pažinimo sąlyga, o pažinimo tam tikras adekvatumas tam objektui yra jo vertės kriterijus; antruoju atveju *objektas yra paties pažinimo sukuriamas, kyla iš paties paži-*

nimo akto, todėl jis sutampa su teoriniu žinojimu, kitaip sakant, jis pats savaime yra idealus objektas, ir pažinimo adekvatumo klausimas pasidaro nereikalingas. Šitokią minčių eigą galima reziumuoti išvada, kad pažinimas yra ir objekto išraiška, ir subjekto kūrybos rezultatas.

V. Sezemano gnoseologinės koncepcijos savitumui suprasti svarbiausias yra vadinamasis nedalykinis žinojimas. Jis pašalina *objekto transcendentiškumą kaip pažinimo išeities tašką* ir tuo įgalina išvengti idealistinių išvadų gnoseologijoje. Tačiau nedalykinė sąmonė yra tiktai vienas iš pažinimo šaltinių ir todėl neapibūdina viso pažinimo. Nedalykiniai pažinimo šaltiniai laikomi dalykinių šaltinių priešingybe. Ryškiausias nedalykinės sąmonės atvejis yra, kaip jau buvo minėta, psichiniai fenomenai, išgyvenimai — *Aš* potyriai, jausmai, aistros, siekimai, kurie iš esmės skiriasi nuo fizinių reiškinių suvokimo, nuo išorinių percepcijų. *Aš* išgyvenimai, kuriais yra duota psichine būtis, patys savaime dar nesuponuoja svarbiausios gnoseologijos problemos —idealios būties,— jie tiktai nurodo kelią į pastarąją. Toks kelias — tai nedalykinio žinojimo srities plėtimas. Kad tai būtų įmanoma, V. Sezemanas ir pabrėžė, kad gnoseologinė dalykinio ir nedalykinio žinojimo opozicija nesutampa su išorinio ir vidinio suvokimo opozicija. Nedalykinis žinojimas neapsiriboja psichiniais fenomenais (išgyvenimais), bet apima taip pat dvasinės būties, arba kultūros, fenomenus, istorijos pažinimą, etinę, estetinę, religinę sąmonę, idealiąsias esmes, prasmes, vertybes. Visos šios plačios srities pažinimas remiasi tuo išeities tašku, kurį atskleidė V. Diltėjaus struktūrinė psichologija — supratimu. Supratimas tiesiogiai kyla iš išgyvenimo ir yra ypatingas psichinės ir dvasinės būties pažinimo būdas. Supratimas *neprieina prie objekto iš išorės, o yra jo viduje*, tai yra ne tiek objekto pažinimas, kiek subjekto dalyvavimas objekte. Taigi transcendencijos problema netenka aštrumo ne tik psichologijos, bet ir dvasios (kultūros) mokslų srityje. Dvasinės būties pažinimas jau įveda į idealios būties sferą, šitą gnoseologijos problemų Gordijo mazgą. Šiuo atžvilgiu ypač svarbus yra vertybių pažinimas; jas mes suvokiame iš vidaus, išgyvename, o ne tiktai stebime ar regime dvasios akimis.

V. Sezemano nedalykinio žinojimo teorija pašalino principinius keblumus, neįveikiamus tradicinei gnoseologijai. Deja, kartu ji sukūrė naujus keblumus. Svarbiausias iš jų — pats dalykinio ir nedalykinio žinojimo skirtumas, kuris, sudvigubindamas pažinimo problemą, kelia gnoseologijai dualizmo grėsmę. Šio skirtumo neįmanoma įžvelgti pažinimo objektuose, nes nedalykinis pažinimas neturi objekto tikrąja prasme, o pats jį

refleksyviai sukomponuoja iš išgyvenimo ir supratimo. Todėl jei ir galima kalbėti apie nedalykinio pažinimo objektą, tai šis objektas vis dėlto reiškia kažką visiškai kita negu dalykinio pažinimo atveju. Kadangi šis skirtumas iš esmės *liečia ne patį* pažinimą (tikras pažinimas visada yra mokslinis, t. y. dalykinis), o jo šaltinius, tai V. Sezemanas šį skirtumą siejo su nevienodais būties duotumo būdais. Pasak V. Sezemano, jie gali būti įvairūs, bet svarbiausias šiame įvairume — dalykinio ir nedalykinio būties duotumo būdo priešingumas. Šitie duotumo sąmonei būdai neturi kito pagrindo, kaip pačius būties skirtumus. Bet tai reiškia, kad būtis suskyla į atskiras dalis, o kartu netenka vienumo ir pati pažinimo problema.

Subjekto atžvilgiu būties duotumo būdus atitinka sąmonės nusistatymai. Antai dalykinį būties duotumo būdą atitinka dalykinis sąmonės nusistatymas, nedalykinį — nedalykinis, galima kalbėti ir apie specialius nusistatymus — mokslinį, estetinį, etinį, religinį ir panašius. Sąmonės nusistatymą V. Sezemanas apibūdino kaip sąmonės atvirumą būčiai. Kadangi sąmonė apima ne visą būtį ištisai, tai nusistatymas ir nusako jos imlumą tam tikriems būties ar jos sferų aspektams ir savybėms. Taigi sąmonė čia traktuojama kaip atrenkanti, kaip atvira vieniems ir uždara kitiems dalykams, kaip intencionali. Sąmonės nusistatymai būna ne tik skirtingi, bet ir gali keistis, t. y. vienas nusistatymas pereiti į kitą. Nors sąmonės nusistatymas ir yra susijęs su atitinkamu būties duotumo būdu, jis vis dėlto yra ne šio būdo padarinys, o pirminė sąmonės laikysena, nes priešingu atveju sąmonės aktyvumas būtų tiktai tariamas. Bet tai anaiptol nepašalina šių sąmonės nusistatymų prigimties klausimo. V. Sezemanas pažymėjo, kad jie kažkaip yra susiję su realiu žmonių gyvenimu, kad nusistatymų galimybės keičiasi laikų ir kultūrų raidoje. Bet apskritai šio klausimo V. Sezemanas plačiau neaptarė ir apsiribojo fenomenologiniu dalyko aprašymu.

Būties duotumo būdai ir jiems koreliatyvūs sąmonės nusistatymai yra tie kertiniai principai, kuriais V. Sezemanas grindė savo idealiosios pažinimo sferos konstrukciją, turinčią panaikinti pažinimo subjekto ir objekto priešingumą. Šie principai atvėrė naujas pažinimo problemos svarstymo galimybes ir įgalino įžvelgti tas tradicinės gnoseologijos klaidas, kurios ją stūmė į idealistines išvadas. Bet perspektyvos, kurias šie principai sudarė gnoseologijos horizonto išplėtimui,— ribotos. Ir visų pirma todėl, kad gnoseologija čia susidūrė su tokiomis naujomis problemomis, prieš kurias ji pasijuto bejėgė.

Iš tokių problemų paminėtinos dvi. Pirmoji liečia pažinimo

objekto interpretavimą. V. Sezemanas tikrovę, realią būtį laikė tikruoju pažinimo objektu ir siekė įrodyti, kad jo priešprieša subjektui yra nepagrįsta. Įrodymui jis rėmėsi tuo, kad pirminis subjekto ir objekto santykis nėra grynai pažintinis, kad subjektas yra pasinėręs būtyje, dalyvauja joje. Tačiau šis įrodymas tiesiogiai neliečia realios būties. Tik *Aš* išgyvenimų ir dvasinės būties pažinimo atžvilgiu galima sakyti, jog jis prasideda nuo sąmonės buvimo būtyje, nuo akivaizdaus sąmonės ir būties tapatumo, jog čia sąmonė tiesiogiai įžvelgia būtį. Kad šis įžvelgimas kaip nors apimtų ir realią būtį, reikia tarti, jog tarp dvasinės ir realios būties esama ryšio, jog, pažindami vieną, mes šiek tiek pažįstame ir kitą, bet tai reiškia iš anksto pripažinti tai, kas siekiama įrodyti. V. Sezemanas iš tikrųjų manė, kad savęs pažinimas yra ontologiškai pranašesnis už daiktų pažinimą, kad jis yra būties pažinimo išeities taškas. Tačiau psichinių ir dvasinių fenomenų pažinimas tik tada įgyja teorinę formą, t. y. virsta žinojimu apie tam tikrus objektus, kai nedalykinis sąmonės nusistatymas pasikeičia priešingu — dalykiniu. Bet tokio radikalaus sąmonės nusistatymo pasikeitimo nesama daiktinės būties, kuri yra reali būtis *par excellence*, pažinimo atveju, ir čia subjekto ir objekto priešprieša išlieka.

Antroji, nors ne visiškai skirtinga, problema plaukia iš pažinimo subjekto sampratos. Svarus argumentas, kurį V. Sezemanas nukreipė prieš idealistinę gnoseologiją, yra tas, kad subjektas negali būti tapatinamas su sąmone, protu, kad jis visų pirma yra realus, kūniškas individas. Tačiau kai savęs pažinimo metodai išplečiami ir pritaikomi visam kultūros pažinimui, kai dvasinė būtis padaroma psichinės būties tęsiniu, tai pasirodo, kad subjektas išsiplėtė tik idealybės sferoje ir tokio subjekto tikrovėje jau niekas neatitinka, vadinasi, jeigu kultūrinį žmonių gyvenimą galima laikyti pažinimo subjektu, tai jis vis dėlto tėra idealus, dvasinis. Taigi V. Sezemanas užčiuopė subjekto socialinio struktūrinio interpretavimo idėją, bet subjekto struktūrą jis suprato ne kaip materialius žmonių santykius, jų realų socialinį gyvenimą, o tik kaip žmogaus, individo dvasios struktūrą. Pažinimo subjektu pasiliko atskiras žmogus ir jo sąmonės laukas, kuriame, pasak V. Sezemano, yra centrinis, ryškiausiai apšviestas jos branduolys, o periferijos link tas apšviestumas mažėja. Būtent sąmonės centre žinojimas tiesiogiai susiliečia su būtimi, sąmonė čia tapati būčiai, bet tai yra tik išgyvenimo ir iš jo kylančio supratimo atveju, o teorinis pažinimas atsiranda tik tada, kai jie ne tiktai nustumiami į periferinius *Aš* sluoksnius, bet ir abstrakcijos bei refleksijos aktais objektinami ir tuo išstumiami iš subjekto, jo sąmonės

sferos. Todėl V. Sezemanas visiškai logiškai ir turėjo prieiti išvadą, kad mokslinis pažinimas yra paradoksalus: jis suvokia tikrovę nutoldamas nuo jos, įsišaknydamas idealiame loginės būties pasaulyje.

Taigi galutinis V. Sezemano kritinio realizmo gnoseologijos rezultatas yra pažinimo sfera, kurioje suobjektinama ir reali būtis, ir žmogaus veikla. Šiuo atžvilgiu pažinimo sfera, arba ideali būtis, yra tarpinė grandis, turinti pašalinti pažinimo objekto ir subjekto priešingumą. Tačiau kad ir kaip realistiškai V. Sezemanas stengėsi interpretuoti abu pažinimo santykio narius, jų ryšys pasiliko netikras. Ir tikrovė, ir žmogus stumiami suartėjimo linkme, bet pasirodo, kad abiem kryptimis galima judėti tik iki vidurio, iki tarpininko. O tarpininkas yra nepatikimas, nes jis pats suskyla ir įgyja skirtingas reikšmes: jis yra ir logiškai formuotas realios tikrovės žinojimas, ir sudalykintas kultūros prasmių pasaulis. Nors galima tarti, kad tai yra tos pačiõs idealios būties reikšmės, jų santykio klausimas vis dėlto pasilieka neišspręstas.

Vėlesniuose veikaluose V. Sezemanas mėgino tvirčiau pagrįsti tikrovės ir žmogaus ryšį. Straipsnyje „Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis" jis priėjo išvadą, kad realybės supratimui būdinga tai, kaip ji konkrečiai reiškiasi žmoguje, ir kad apie realybę galima spręsti tik iš aktualios žmogaus situacijos. „Siekdama apibrėžti realios būties esmę, ji (filosofinė pasaulėžiūra.— *A. L.*) turi atsižvelgti ir į tas jos ypatybes, kurias iškelia žmogaus sąveika su išorine aplinka. Iš to aiškėja, kad ir realizmo klausimas (kas yra realioji būtis) dabar iškyla naujai ir gali būti patenkinamai išspręstas tik remiantis ta nauja filosofine antropologija, kuri nagrinėja žmogų kaip konkrečią visybę <...>" (žr. šios knygos p. 364). V. Sezemanas pažymėjo, kad ši konkreti žmogaus esmė neturi jokio nekintamo branduolio, kad jos tyrimas apima sociologinius, kultūrinius, istorinius, dorovinius ir kitus aspektus.

Žmogaus socialinės ir istorinės prigimties įžvelgimas kiek kitaip iškelia jo veiklos, praktikos problemą. Apie pažinimą turi būti sprendžiama remiantis ta funkcija, kuri jam priklauso žmogaus gyvenime. Kaip jau buvo sakyta, V. Sezemanas manė, kad ryškiausiai šis funkcinis ryšys matyti biologinėje organizmo veikloje, bet kartu jis pripažino, kad pažinimas tikrąja žodžio prasme, t. y. mokslinis pažinimas, yra autonomiškas organizmo poreikių atžvilgiu. Todėl gnoseologijai svarbiausia — pažinimo ryšys būtent su žmogaus veiksmu. Toks veiksmas, kuris yra įtrauktas į pažinimą, kuris sutampa su juo — tai loginis žinojimo formavimas, objektinimas. Jis yra analogiškas

organiniams procesams, nes ir vienu, ir kitu atveju aktualizuojasi tam tikra potencija. Antra vertus, „<...> idealią būtį iškristalizuoja abstrakcija ir refleksija, t. y. du mąstymo veiksmai, su kuriais organiniame pasaulyje niekas negali būti sulyginta ir kurie išskiria žmogų iš visos gamtos" (žr. šios knygos p. 365).

Tai yra naujų gnoseologijos principų būtinumo nuojauta ir kartu ta riba, toliau kurios V. Sezemano pažinimo koncepcija neina. Įžvalgiai pastebima, kad realistinis pažinimo problemų sprendimas neįmanomas be konkretaus istorinio žmogaus prigimties nagrinėjimo, bet tas žmogus, apie kurį kalbama, pasilieka arba gamtinis, arba dvasinis. Taikliai nurodoma, kad žmogaus veiksmas turi įtakos tikrovei ir ją keičia, bet šis veiksmas yra ištisai teorinis ir nepasiekia tikro, materialaus pasaulio. Socialiniuose santykiuose istoriškai konkrečiai iškylanti žmogaus esmė, juslinė daiktinė žmonių veikla, gamyba, „ištraukianti" iš realių objektų įvairias savybes ir iš jų formuojanti naują žmogiškai racionalią tikrovę — tai tie principai, kurie radikaliai pralaužė tradicinės gnoseologijos horizontus ir buvo jos idealizmo kritikos pamatas. Tie principai jau buvo daug anksčiau K. Markso atskleisti, tačiau jų supratimas ir įvaldymas reikalavo gilesnio angažuotumo pasaulio atžvilgiu negu tas, kuris paprastai buvo būdingas filosofams profesionalams. V. Sezemanas tarytum priėjo prie šių principų, tačiau naujos filosofinės problemos, kurias šie principai suponavo, pačios pasirodė prieštaraujančios tam realistiniam (materialistiniam) požiūriui, kurį jis siekė realizuoti savo pažinimo problemos tyrinėjimuose. Todėl atradęs, kad teorinis požiūris į pasaulį yra ribotas, jis galų gale turėjo pripažinti, kad toks požiūris vis dėlto yra svarbiausias, o konstatavęs žmogaus prigimties skirtingumą nuo gamtinių organizmų, jis tos prigimties savitumą įžvelgė tiktai dvasinėse žmogaus galiose.

Taigi svarbiausi V. Sezemano pažinimo problemos tyrinėjimų rezultatai yra savaip paradoksalūs. Šie tyrinėjimai parodė, kad pažinimo problema nėra uždara, kad jos svarstymas verčia formuluoti tokias naujas problemas, kurios jau išveda už tradicinės gnoseologijos klausimų rato. Tačiau sprendžiant tas naujas — konkrečios istorinės žmogaus prigimties bei praktinio jo santykio su tikrove — problemas, iškilo keblumai, analogiški tiems, kurių buvo siekiama išvengti gnoseologijoje. Todėl ta materialistinė gnoseologija, kuri vyravo XVII ir XVIII a., yra per siauras mastelis V. Sezemano pažinimo koncepcijai vertinti. Pastaroji yra pranašesnė už aną gnoseologiją savo nauja pažinimo samprata. Pažinimas čia traktuojamas tik

kaip vienas iš žmogaus ir tikrovės santykio aspektų, todėl gnoseologija praranda savarankiškumą ir susisieja su kitomis filosofijos problemomis [3]. Ir nors šių problemų interpretavimas V. Sezemano veikaluose dar aiškiai kirtosi su materialistinėmis jo gnoseologijos intencijomis, filosofijos plėtojimas tokia linkme buvo perspektyvus ir atitiko XX a. filosofavimo būdą.

V. Sezemanas — filosofas tikrąja žodžio prasme, jis niekada neišleidžia iš akių ne tik *filosofijos* problemų sąryšio ir visumos, bet ir pačios filosofijos paskirties žmogaus gyvenime. Jam visiškai svetimas mąstymo partikuliarizmas, ta skaudžiausia šiuolaikinės filosofijos rykštė. Todėl ir gnoseologijoje gvildenamus dalykus jis išplėtoja iki universalių filosofijos klausimų, tuo atskleisdamas gilesnę jų prasmę ir nubrėždamas naujus tyrinėjimo uždavinius. Puikus filosofijos ir jai artimų disciplinų žinojimas, aukšta teorinio mąstymo kultūra, pagaliau paprasta ir tauri minčių dėstymo maniera daro V. Sezemano gnoseologijos veikalus patikimu žinių šaltiniu tiems, kam užtenka drąsos leistis į šiuolaikinės gnoseologijos labirintus.

Albinas Lozuraitis

[3] V. Sezemano išvada, kad būtis ne visur lygiavertė, kad ji turi daugelį matmenų, sluoksnių, pakopų, yra kaip tik šito naujo pažinimo problemos formulavimo padarinys. Iš tikrųjų, jeigu pažinimo aspektas įžiūrimas įvairiopuose žmogaus santykiuose su tikrove, t. y. jeigu ji suprantama ne kaip esanti pati savaime, o kaip žmogaus tikrovė, sužmoginta tikrovė, tai ji neapribojama vien moksliniu (ar net gamtamoksliniu) žinojimu, o aprėpia ir žmogaus praktinį, socialinį, istorinį, kultūrinį gyvenimą, vienaip ar kitaip susiliečia su etine, estetine, religine sąmone ir dėl to pati tampa daugiaaspektė. Šitam daugiaaspektiškumui paaiškinti V. Sezemanas nesurado tvirto materialistinio pamato, bet dėl to pats naujas pažinimo problemos formulavimas nepraranda savo vertės, ir matyti jame vien idealistinį V. Sezemano koncepcijos nenuoseklumą galima tiktai vadovaujantis senuoju, metafiziniu, materializmu.

PAŽINIMO PROBLEMA

PIRMAS SKYRIUS

DALYKINIS IR NEDALYKINIS ŽINOJIMAS

I

Jeigu pažinimo problemą paprasčiausiai nagrinėsime tokią, kokia ji mums duota, kokia ji iškyla fenomenologinei analizei, ir ją spręsdami nesaistysime savęs kokiu nors konkrečiu požiūriu, tai svarbiausias pažinimo fenomeno požymis visų pirma bus (pažįstančio) subjekto ir (pažįstamo) objekto koreliacija. Be šios koreliacijos nėra pažinimo — su tuo, matyt, sutinka visos filosofinės doktrinos, kurios tik pripažįsta pažinimo problemos pirmapradiškumą bei savarankiškumą ir nemėgina jos kildinti iš kokios nors kitos problemos (pavyzdžiui, iš psichologinės pažinimo genezės ar loginės žinojimo struktūros). Subjekto ir objekto koreliacija yra būtina ir neišardoma: nėra subjekto, jei nėra pažinimo objekto; bet nėra ir objekto, jei nėra jį pažįstančio subjekto. Be to, šios subjekto ir objekto koreliacijos negalima nė apversti. Subjekto santykis su objektu yra kitoks negu objekto santykis su subjektu: abiejų koreliacijos narių funkcijos yra iš esmės skirtingos. Subjektas „pagauna" prieš jį esantį objektą ir tarsi įvaldo jį su visais esminiais bruožais bei požymiais; pažinimo aktas prasideda nuo subjekto ir yra nukreiptas į objektą. Tuo tarpu objektas šio akto požiūriu yra pasyvus; jis pasilieka, kas yra, bet vis dėlto kaip tik jis nulemia iš subjekto kylančio pažinimo akto turinį. Šis esminis skirtumas tarp subjekto ir objekto jau parodo, kad jų negalima tapatinti. Todėl bet koks mėginimas išvesti subjektą iš objekto (kaip, pavyzdžiui, daro materializmas) arba laikyti objektą subjekto kūriniu (kaip, pavyzdžiui, daro absoliutusis J. G. Fichtės idealizmas) iš principo neįmanomas ir net apskritai beprasmiškas. Tad subjekto ir objekto priešprieša yra būtinai transcendentinė, ir jos

niekaip negalima sutapatinti su kokiu nors imanentiniu santykiu (t. y. tegul ir su dalinio identiškumo ar koincidencijos santykiu)*.

Taigi fenomenologiniu požiūriu šios koreliacijos principinė reikšmė pažinimui atrodo akivaizdi ir neduodanti jokio pagrindo abejonėms. Tik pripažįstant šią subjekto ir objekto koreliaciją, galima kalbėti apie būtį kaip apie pažinimo *objektą*.

Tačiau viskas nėra taip paprasta. Jei giliau panagrinėsime gnoseologijos subjekto ir objekto koreliaciją ir atkreipsime dėmesį į tai, kaip ji realizuojama įvairiuose konkrečiuose pažinimo aktuose, tai tuoj paaiškės, kad ji sudaro nemaža sunkumų filosofiniam supratimui; be to, tie sunkumai susiję ne tik su subjekto bei objekto savitarpio santykiais, bet ir su pačiu pažinimo santykių pagrindu — subjekto ir objekto priešprieša. O jeigu taip, tai ir pati ta subjekto ir objekto priešprieša turi tapti pažinimo teorijos problema.

II

Istorinį, iš dalies ir dalykinį gnoseologijos išeities tašką sudaro aplinkinio pasaulio pažinimo problema. Dėl to dar ir šiandien pažinimo teorija dažniausiai orientuojasi į šią problemą. Aplinkinio pasaulio pažinime subjektas ir objektas tiesiogine prasme stovi vienas prieš kitą. Apie šį išeities tašką liudija beveik visa pažinimo teorijos terminologija. Juk tokie terminai, kaip „pagauti" (erfassen), „suprasti" (begreifen), „intenduoti", „transcendentinis", „imanentinis" ir t. t., — visi be išimties yra paimti iš materialių erdvinių santykių srities. Remiantis aplinkinio pasaulio pažinimu, analogiškai traktuojamas bei interpretuojamas ir visų kitų objektų pažinimas. Mūsų atveju, regis, ši analogija nepavojinga teisingai filosofinei pažinimo sampratai. Juk jeigu ir nekreipsime dėmesio į visus erdvinius vaizdinius, tai vis tiek bus prasminga kalbėti apie abipusę subjekto ir objekto transcendenciją. Ar mes pereisime nuo juslinio prie idealios būties pažinimo (prie

* Plg. *N. Hartmann,* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 5-tas Kap., S. 43 ff. (2 Aufl.).

„eidetinio" pažinimo E. Huserlio prasme), ar nagrinėsime etinių vertybių pagavą, vis tiek, regis, koreliatyvi subjekto ir objekto priešprieša visur iš esmės liks tokia pati. Skaičiai bei sąvokos, etinės, estetinės ar religinės vertybės gali būti pažintos tik tuo atveju, jei jos atsidurs prieš mane kaip pagaunami, mano intenduoti objektai; keičiasi tik pažįstamo objekto struktūra ir esmė, bet ne paties dalykiškumo ar objektinimo esmė.

Atrodo, kad tik viena žinojimo sritis užima ypatingą vietą ir nesiduoda taip paprastai įterpiama į ką tik aprašytą schemą — tai „vidinės", psichinės būties pažinimas. Juk jis nukreiptas ne tik į dalykinį sąmonės turinį (mintis, vaizdinius, pojūčius), bet mėgina pagauti ir paties pažįstančio subjekto būsenas ir aktus. Kitaip sakant, psichinio pasaulio pažinimas visuomet bent jau didžiąja dalimi yra savivoka, savęs pažinimas. Čia pažįstantis subjektas sutampa su pažįstamu objektu. Bet jeigu pažinimo sąlyga yra transcendentinė subjekto ir objekto priešprieša, t. y. jų principinis skirtingumas ir atskyrimas, tai savęs pažinimo atveju subjekte, matyt, turi įvykti tam tikras skilimas: kaip suvokimo arba pažinimo objektas, jis turi skirtis pats nuo savęs, kaip stebinčio ir pažįstančio subjekto. Priešingu atveju savęs pažinimas (savivoka) negali būti pažinimas (suvokimas) tikrąja prasme, t. y. negali būti dalykinis pažinimas.

Ką gi reiškia šis subjekto skilimas į pažįstantį ir pažįstamą elementus savęs pažinimo akte? Ar čia nesusiduriame su prieštaravimu? Kaip subjektas gali būti drauge ir objektas, jeigu būtina subjekto ir objekto koreliacijos prielaida yra kaip tik jų principinė transcendencija? O. Kontas buvo pirmasis, teisingai atkreipęs dėmesį į šitą problemą; todėl jis manė turįs neigti tiesioginės savivokos (ir savistabos) galimybę. Tačiau ir visas būrys šiuolaikinių psichologų, gal net dauguma jų (pavyzdžiui, H. Ebinghauzas, H. Majeris, P. Žanė, T. Lipsas), laikosi iš esmės to paties požiūrio. Jie teigia: savistaba, t. y. psichinių išgyvenimo aktų pažinimas, paties išgyvenimo metu yra neįmanoma. Tie aktai gali tapti pažinimo objektu tik tuomet, kai jau priklauso atsiminimams, t. y. kai atsiduria prieš pažįstantį subjektą kaip kažkas, kas skiriasi nuo jo paties. Kai aš jaučiu džiaugsmą ar liūdesį, arba kai aš ką

nors mąstau, tai mano sąmonė yra sukoncentruota į to jausmo ar tų minčių dalykinį turinį. Bet jei aš imsiu stebėti patį jaučiantį ar mąstantį *Aš*, t. y. jo išgyvenamus aktus, tai mano išgyvenimas jau bus visiškai kitoks; tada stebimi išgyvenimo aktai nustoja buvę tiesioginiai aktualūs išgyvenimai, jie nueina į praeitį kaip kažkas, kas jau baigta, jau buvo, ir todėl iškyla prieš mane kaip objektyvūs dalykai, kurie skiriasi nuo manęs, nuo stebėtojo. Šitaip tiesioginės savistabos galimybė paneigiama ne tik faktiškai, bet ir principiniais sumetimais. Tai itin aiškiai matyti iš T. Lipso samprotavimų tuo klausimu: „<...> Tiktai praeityje buvę arba ateityje būsiantys sąmonės išgyvenimai gali būti mąstomi, būti man objektais, taigi apskritai gali egzistuoti „man" <...>

<...> Taigi aš nieko nežinau nė apie dabartinį savo *Aš* <...> Mano dabartinis *Aš* nėra dalykas, kurį galėčiau pažinti, jeigu pavartosime tarptautinį žodį, jis — ne objektas. Jis negali būti objektas, nes jis — visų objektų subjektas. Jis negali būti objektas, nes jis yra tai, kam visi objektai sąmoningai priešpriešinami, arba *kam* jie visi ir yra objektai"*.

Taigi T. Lipso bei daugumos psichologų nuomone, transcendentinė subjekto ir objekto priešprieša savistabos bei savęs pažinimo atvejais yra lygiai tokia pat, kaip ir kiekvieno kito stebėjimo ar pažinimo atveju. Psichologijai bei psichologiniam tyrimo metodui šis teiginys turi lemiamą reikšmę. Iš tikrųjų, jeigu jau pripažįstama, kad savistaba yra toks pat išeities taškas psichologijai, kaip išorinis stebėjimas — gamtos mokslams, ir jeigu savistaba savo gnoseologine esme (pagal subjekto ir objekto transcendenciją) yra visiškai homogeniška išoriniam stebėjimui, tai nesunku padaryti išvadą: psichologija savo metodais bei metodine nuostata turi orientuotis į gamtos mokslus, toli pralenkusius ją tikslumu ir sisteminiu griežtumu. Ir pirmiausia ji turi nuolat prisiminti: jos objektu gali būti laikoma tik tai, kas savistabai yra duota, t. y. tai, kas iškyla prieš mane dalykiškai, kai aš imu stebėti savo psichinę būtį bei išgyvenimus.

---

* *Th. Lipps,* Bewusstsein u. Gegenstände, Psycholog. Untersuch., B. I, S. 42 ff.; taip pat *K. Österreich,* Die Phänomenologie des Ich, 1913, Kp. IX, S. 274 ff.; *P. Natorp,* Allg. Psychologie, S. 29 ff.

III

Šis gnoseologinis apribojimas iš anksto nulemia atsakymą į pagrindinį natūralistinės pakraipos psichologijos klausimą: iš kokių elementų susideda psichinio gyvenimo visuma? Aišku, kad tai gali būti tik tie elementai, kuriuos psichologinis stebėjimas (savistaba) gali nagrinėti kaip dalykiškai duotus. Tačiau, kaip žinome, tokie elementai yra šie: pojūčiai*, vaizdiniai ir mintys**.

Taigi — gamtamokslinės psichologijos požiūriu — iš šitų dalykinių elementų turi būti išvedamas bei jais aiškinamas visas psichinio gyvenimo turinys bei jo struktūra. Visa, ko negalima redukuoti į šiuos elementus, arba apskritai neturi psichinio realumo, arba bent jau negali būti tikrai mokslinio dalykinio pažinimo objektas. Žinoma, toli gražu ne visi šios krypties atstovai pakankamai aiškiai įsisąmonina šio teiginio reikšmę ir todėl nesugeba aprėpti visų jo metodinių išvadų. Iš dalies tai galima paaiškinti nepakankamu dalykinio pažinimo esmės supratimu, o iš dalies ir tais neįveikiamais sunkumais (apie kuriuos dar vėliau kalbėsime), kurie iškyla natūralistinei psichologijai, mėginančiai aprašyti ir paaiškinti psichinį gyvenimą. Dėl to ji ir priversta daryti daugybę nukrypimų nuo gamtamokslinio požiūrio. Bet ten, kur šio požiūrio laikomasi visiškai nuosekliai ir tvirtai, aiškiai matyti natūralistinės ar bent jau natūralistiškai orientuotos psichologijos savitumai.

Svarbiausias motyvas, būdingas visiems šios psichologinės krypties tyrinėjimams ir studijoms, yra šis: *psi-*

---

* Paprastai prie šių elementarių psichinių duotybių priskiriami dar ir jausmai (malonumas ir nemalonumas). Bet toks priskyrimas, anksčiau aprašytu požiūriu, yra nenuoseklus. Jausmai kaip tik neturi svarbiausio savarankiškos duotybės bruožo — dalykiškumo. Tiesa, visi jausmai turi savo dalykinį pagrindą, tačiau specifinis kiekvieno jausmo požymis yra būseniškumas, savotiškas „atspalvis", kurį jis suteikia dalykiniam pagrindui (pojūčiui, vaizdiniui, minčiai). Todėl gamtamoksliniu požiūriu jausmus reikėtų visuomet interpretuoti kaip pojūčius.

** Nesigilinsime, ar teisingos šito visuotinai pripažinto psichinių elementų apibūdinimo detalės. Norint, pavyzdžiui, išsiaiškinti, ar pojūčiai tiesiogine prasme yra dalykinės duotybės ir kiek tai galioja mintims, reikia juos dar specialiai fenomenologiškai ištirti. Mums šiuo atveju svarbu vien tai, kad pojūčiuose bei mintyse (ir apskritai bet kokiame psichiniame fenomene) glūdi kažkas, kas dalykiškai duota.

chinis gyvenimas yra neaktyvus. Psichologija čia turi sekti tiksliųjų gamtos mokslų pavyzdžiu. Fizika, chemija ir kiti mokslai apsiriboja fizinių, cheminių ir t. t. reiškinių dėsningų sąryšių tyrinėjimu, tačiau iš principo nemėgina išsiaiškinti, kokios jėgos tuos reiškinius sukelia. Net ir vartodamos terminą „jėga", jos nepriskiria jam jokios realios prasmės ir laiko jį tiktai fikcija, naudinga tyrinėjimui ir aprašymui. Šito apsiribojimo priežastis — metodinis reikalavimas pripažinti tyrimo objektu tik tai, kas yra dalykiškai duota. Tas pat yra ir su psichologija.

Tai, su kuo ji tiesiogiai susiduria, yra išgyvenimų srautas, psichinių reiškinių ir įvairių jų ryšių ir santykių visuma. Psichologas nieko nežino ir negali žinoti apie kokias nors psichines jėgas, energiją, veiklą ar aktus; juk tame, su kuo jis susiduria kaip su objektu, jis neranda nieko, ką būtų galima laikyti tiesiogine šių jėgų ar šios veiklos apraiška ar manifestacija. Psichiniai aktai ir funkcijos gali reikštis tiktai dalykiniais poveikiais, kurie jiems priskiriami, todėl tiktai per tuos poveikius (pojūčius, vaizdinius, mintis) jie ir galėtų būti pažįstami. Vienu žodžiu, jų egzistavimą galima įrodyti tik netiesiogiai. Tačiau tiesioginės psichinės duotybės — jeigu jas nagrinėjame dalykiškai, t. y. moksliškai,— neduoda nė menkiausio pagrindo daryti prielaidą, kad egzistuoja kokios nors psichinės jėgos ar kokia nors psichinė veikla, kuri slypėtų už reiškinių; taigi tokia prielaida tėra savavališka metafizinė hipotezė, neturinti jokio faktinio pagrindo. Todėl ir psichologijoje tokius terminus, kaip „jėga", „aktas", „funkcija" ir t. t., belieka laikyti fikcijomis, kurių neatitinka jokia psichinė realybė.

Maždaug taip skamba tie metodiniai teiginiai, kurie nulemia natūralistinės psichologijos bendrąją psichinio gyvenimo sampratą.

Itin ryškiai jie išsiskiria valios, *Aš,* afektų ir kituose aiškinimuose. Pailiustruosime tai keliais pavyzdžiais.

IV

Imkime, pavyzdžiui, kad ir garsiąją Džeimso-Langės afektų teoriją. Afektų pagrindu ši teorija laiko jų fizines apraiškas, kurių psichinis rezonansas sudaro tam tikrus organinių pojūčių kompleksus, susijusius su suvokimais ir vaizdiniais. To plataus pripažinimo, kurio susilaukė ši iš tikrųjų baisinga teorija, turbūt negalima paaiškinti vien tuo, kad ji atitiko to meto psichologijos fiziologines materialistines tendencijas; turbūt jo negalima paaiškinti ir vien tuo, kad ji įtikinamai parodė didžiulę organinių pojūčių reikšmę emociniams išgyvenimams. Esminis šios teorijos pranašumas pirmiausia yra tas, kad ji patenkina metodinius natūralistinės psichologijos reikalavimus. Juk ji iš tiesų atrodo teisinga, jeigu pripažįstame, kad realiomis gali būti laikomos tik dalykinės psichinės duotybės, t. y. tik tie psichiniai fenomenai, kurie prieinami dalykiniam stebėjimui ir pažinimui.

Taip pat yra ir su siekimų bei valios išgyvenimais. Jeigu psichologas savo analizėje remiasi tiktai dalykiniu (t. y. gamtamoksliškai orientuotu) stebėjimu, tai jis norom nenorom padarys išvadą, kad siekimų bei valios apraiškos savarankiškai neegzistuoja. Labai akivaizdžiai šis požiūris išreikštas A. Vedenskio „Psichologijoje be jokios metafizikos" (rusų k.). Valios apraiškose, sako jis, nerasime jokio specifinio fenomeno, kurį būtų galima laikyti savarankišku pradiniu psichinio gyvenimo elementu. Juk, kaip rodo psichologinė analizė, kiekvieną valios apraišką galima visiškai suskaidyti į pojūčius, vaizdinius (mintis) bei jausmus. Net dedamų pastangų jausmas, lydintis kiekvieną aiškiai išreikštą valios išgyvenimą, neduoda pakankamo pagrindo manyti, kad tie išgyvenimai yra savarankiški. Mat, atidžiau panagrinėjus, tą jausmą galima redukuoti į raumenų bei judesių pojūčių kompleksą.

Nuomonei, kad psichinė veikla, psichinės funkcijos ar aktai galėtų būti psichologijos objektu, panašiai prieštarauja ir P. Natorpas („Psichologijos įvadas" ir „Bendroji psichologija", I). Tai, su kuo psichologas tiesiogiai susiduria kaip su sąmonės „fenomenologiniais duomenimis", tėra tik sąmonės turinys ir jo santykis su *Aš*. O veikla ir aktai nėra duotybės. „Mano sąmonė, pavyzdžiui, girdė-

3 Užsak. Nr. 478

jimas, egzistuoja tik tuomet, kai man egzistuoja koks nors *turinys, pavyzdžiui, garsas; jo esatis man ir yra mano* turima jo sąmonė. Jeigu kam nors pavyktų užčiuopti savo sąmonę kaip nors kitaip, negu jam esančiu kokiu nors turiniu, tai aš ne tik negalėčiau šito pakartoti, bet (ir kaip tik dėl to) net negalėčiau suprasti, ką jis tuo metu išgyvena. Todėl savo psichologijoje aš turiu atsisakyti mėginimo atskirti turinio sąmonę nuo tos sąmonės sąmonės; taigi, remdamasis savo psichologija, aš esu priverstas manyti, kad tas, *kuris daro šį skirtumą, apsirinka ir* iš tikrųjų turi galvoje ne ką kita, kaip tiktai kiekvieno turinio atveju būtinai duotą santykį su *Aš*, kad jis, be to, kartoja jau ne kartą smerktą klaidą — mėgina ir tą santykį sudalykinti"*.

„Vienintelė įmanoma psichinės „veiklos" prasmė yra tokia: tam tikras *in abstracto* izoliuojamų turinio aspektų („materijos") įtraukimo į kiekvienu atveju konkrečią turinio vienybę („formą") būdas. Aš negirdžiu savo girdėjimo, girdžiu tiktai garsą; bet būtent *Aš* girdžiu jį, jis egzistuoja man, jis — mano (dabartinės, dabar analizuojamos) sąmonės dalis ir todėl įsiterpia į konkrečią šio mano išgyvenimo vienybę; vien tai ir tėra „subjektyvioji" šio diskutuojamo fakto pusė"**.

Iš šitų samprotavimų jau matyti, kad net ir mano *Aš* negali būti pripažįstamas aktyvumas, o juo labiau — koks nors dalykinis turinys. Jis — ne kas kita, kaip tiktai formali sąmonės vienybė, vieningas centras, kurio santykis su visais sąmonės turiniais yra vienodas (panašiai kaip vienodas bet kurio apskritimo linijos taško santykis su apskritimo centru). Visus kokybinius psichinių fenomenų skirtumus nulemia tik tų dalykinių turinių skirtumai, o ne jų santykis su *Aš*, nes šis santykis („sąmoningumas" apskritai) visada tas pats ir yra grynai formalaus pobūdžio. Tiesa, „*Aš* nesutampa su turinio „jungties vienybe" (kaip manė E. Huserlis), nors tik pastaroji atitinka jį kaip „fenomenologinis duomuo", taigi psichologinėje analizėje *Aš* visiškai gali ir turi būti pakeičiamas „jungties vienybe", nes jo niekaip kitaip <...> konkrečiai neišreikši. Ta-

* *P. Natorp*, Allgemeine Psychologie, I, S. 45.

** Ten pat, p. 46.

čiau jį reikia abstrakčiai suponuoti nesiejant su „jungties vienybe" <...> ne kaip kiekvienu atveju konkrečią jungties vienybę, o kaip pačią vienybę, kaip pirminį suvienijimo būties pagrindą, vadinasi, ir kaip vienybės galimybę, žodžiu, apskritai kaip vienybės *pagrindą*. Skirtumas, kurį čia tariame esant, yra toks pat, kaip skirtumas tarp Platono „idėjos" ir „joje dalyvaujančiųjų" <...>

<...> Ir čia mes matome visai suprantamą piktinimosi priežastį; reiškinyje ieškoma kaip fakto to, kas, būdamas visų faktų ir visų reiškinių pagrindas, pats negali būti nei faktas, nei reiškinys"*.

Matome, kad šiuo klausimu P. Natorpas visiškai sutaria su psichologais, kurie, būdami empirikai, savo filosofinėmis pažiūromis jam visai svetimi (juk P. Natorpas kaip tik siekia sukurti loginius sisteminius psichologijos pagrindus). Ir šis sutarimas toli gražu nėra atsitiktinis. Juk mokslinis arba loginis idealizmas, kuriam atstovauja P. Natorpas, orientuojasi į tiksliuosius gamtos mokslus. Todėl jis mokslinės psichologijos objektu gali laikyti tik tai, kas prieinama dalykiniam stebėjimui.

V

Natūralistinės psichologijos metodinės prielaidos ryškiausiai matyti H. Miunsterbergo darbuose. Jeigu psichologija yra disciplina, analogiška gamtos mokslams, tai ji, be abejo, turi ne tik vadovautis gamtamoksliniais metodais, bet ir siekti to paties idealo kaip gamtos mokslai,— t. y. ji, panašiai kaip atomų teorija fizikoje, turi stengtis suskaidyti visą psichinę tikrovę ir aiškinti ją per smulkiausius, nedalius pradinius elementus. H. Miunsterbergo nuomone, tokie „psichikos atomai" yra pojūčiai. Taigi gamtamokslinės psichologijos užduotis — kokybinę psichikos fenomenų įvairovę aiškinti kaip pojūčių kombinacijas ir kompleksus. Kaip matome, H. Miunsterbergas nedvejodamas daro iki galo nuoseklias išvadas dėl į gamtos mokslus orientuotos psichologijos; tačiau drauge — ir tai labai svarbu — jis gerai suvokia, kad tokia psicho-

* Ten pat, p. 36.

logijos samprata teturi tik santykišką ir ribotą reikšmę. Realioji tikrovė, anot jo, tiesiogiai mums duota tiktai konkrečiuose išgyvenimuose, tačiau kiekviename išgyvenime visuomet yra glaudžiai susiję, viena, tam tikras dalykinis turinys, o kita vertus — aktyvi,. vertinanti ir valinga išgyvenančio subjekto pozicija šio turinio atžvilgiu. Tiesioginis išgyvenimo tikrovės mokslinis apdorojimas toliau plėtojasi dviem radikaliai priešingomis kryptimis: mokslas arba išskiria išgyvenime dalykinį (objektyvųjį) turinį ir nagrinėja jį nepriklausomai nuo į šį turinį nukreiptų valingų ir vertinančių subjekto aktų, arba imasi tyrinėti pačius aktus, kuriuos H. Miunsterbergas, atskirdamas nuo objektyvių turinių — vaizdinių,— vadina „savivaizdžiais" („Selbstellungen"). Pirmąja kryptimi vystosi „objektinančių" mokslų — gamtotyros (kurios objektas — vaizdiniai, bendri visiems subjektams) ir psichologijos (jos objektas — tik atskiram subjektui duoti vaizdiniai) tyrinėjimai. Antrąja kryptimi — „subjektinantys" mokslai (pavyzdžiui, logika, etika, estetika, visi vadinamieji dvasios mokslai). Iš šio metodologinio požiūrio peršasi išvada, kad psichologijos užduotis — tirti ir aprašyti tik tą sąmonės turinį, kurį galima objektinti, taigi, kuris yra dalykinis. Bet kadangi išgyvenimų tikrovei priklauso ir valios aktai, sprendimai, vertinimai, žodžiu, subjekto „savivaizdžiai", tai psichologija gali aprašyti ir paaiškinti psichinio gyvenimo visumą tik tuomet, jei tiems subjektyviems aktams sukurs tam tikrą dirbtinę interpretaciją, t. y. jei pakeis tuos aktus tokiu dalykiniu sąmonės turiniu (pojūčiais, vaizdiniais), kuris vienaip ar kitaip glaudžiai susijęs su atitinkamais „savivaizdžiais". „Psichologinis subjektas,— sako H. Miunsterbergas,— nieko nenori, nieko nejaučia, nieko nepažįsta; jis susiduria tik su tam tikru sąmonės turiniu"*.

Šie samprotavimai aiškiai parodo H. Miunsterbergo koncepcijos metodinį pranašumą, palyginti su įprastine, metodiškai nepagrįsta gamtamoksline psichologijos samprata. H. Miunsterbergas atvirai pripažįsta, kad ši objektinanti psichologija yra teorinė konstrukcija, kuri taip pat

* *H. Münsterberg,* Grundzüge der Psychologie, I, 1918, 2 Aufl., 2 Kap., S. 92 ff, 97 u. a.

menkai tesusijusi su tikruoju psichiniu gyvenimu, kaip ir atomistinė sistema su jutimais suvokiamu aplinkiniu pasauliu. Drauge H. Miunsterbergo koncepcijoje itin aiškiai atsiskleidžia ir principiniai natūralistinės psichologijos trūkumai. Sunku ir įsivaizduoti baisesnį metodinį objekto išprievartavimą. Vientisą psichinį gyvenimą suskaidyti į dvi dalis, kiekvieną iš šių dalių paversti dviejų diametraliai priešingų disciplinų objektu ir užpildyti dėl to grubaus suskaidymo atsirandančias spragas dirbtinėmis konstrukcijomis bei „interpretacijomis" — visa tai gali padaryti tik tas, kas, kaip H. Miunsterbergas, mokslo uždavinimi laiko ne būties pažinimą, o tikrovės apdorojimą sąvokomis, kurios yra ne pačiame objekte, bet sukuriamos pažįstančio subjekto proto. Nėra reikalo gilintis į šį ryšį tarp miunsterbergiško mokslų sistemos supratimo ir tam tikrų idealistinių prielaidų. Reikia tik pabrėžti, kad H. Miunsterbergo pateikta psichologijos interpretacija labai aiškiai parodo, kaip subjektyvusis idealizmas, visų pirma jo loginės ir scientistinės atmainos, neišvengiamai sukelia metodinio aspekto hipertrofiją ir drauge užkerta pats sau kelią į tikrąjį dalyko pažinimą. Dėl pernelyg didelio susidomėjimo metodu visiškai pamirštama ta paprasta tiesa, kad ne objektas pažįstamas dėl metodo, o metodas reikalingas objektui pažinti.

Šis didžiausias idealizmo trūkumas paskutiniaisiais metais, regis, jau buvo pakankamai atskleistas; šiaip ar taip, visose filosofijos srityse, kur iš tikrųjų dirbama kūrybiškai, jaučiama sveika reakcija prieš idealistinės metodikos vienpusiškumą. Mūsų apmąstymams svarbu štai kas: priėmus H. Miunsterbergo pasiūlyto mokslų skirstymo į objektinančias ir subjektinančias disciplinas idealistines prielaidas, sugriaunamas tikrasis sisteminis pagrindas. Nors ir tiesa, kad „loginės", etinės, estetinės ir kitos vertybės bei teleologiniai istorijos santykiai koreliuoja su aktualiu, vertinančiu subjektu, nors, kaip teigia H. Miunsterbergas, galutinė šių mokslų užduotis ir yra ne aprašymas ir aiškinimas, o svėrimas ir vertinimas*, tačiau, nesilaikant išankstinio metodinio nusistatymo, darosi visai aišku: tų subjektinančių mokslų objektai (loginiai turiniai,

* Smulkiau apie tai kalbėsime vėliau.

etinės, estetinės vertybės, vertybių ryšiai, vertybių realizacijos ir t. t.), lygiai taip pat kaip ir gamtos mokslų objektai, yra pažinimo „dalykai", todėl taip pat reikalauja „objektinančio", t. y. dalykinio, tyrinėjimo. Ir čia neleistina ir negalima išvengti objekto ir subjekto priešpriešos, jei mes apskritai siekiame mokslinio pažinimo. Vienu atveju H. Miunsterbergas, aišku, teisus; tam tikra prasme* „savivaizda" yra būtina vertybinių ir dvasios mokslų prielaida. Tačiau jos pačios, kaip tiesioginio išgyvenimo, to, kas daro ją išgyvenimu, šie mokslai neaprėpia; šie mokslai visuomet tyrinėja dalykinį „savivaizdos" narį (vertę, prasmę, tikslą) ar bent jau santykį su juo, intenciją, nukreiptą į šį narį. Bet jeigu, anot H. Miunsterbergo, „savivaizdos" netiria ir psichologija, tai kokio mokslo dispozicijon ji tuomet priskirtina? O gal jos, kaip tiesioginio išgyvenimo, apskritai negalima pažinti? Bet kaip ją tuomet galima laikyti vaizdinių priešingybe ir kaip ji drauge gali būti būtinu subjektinančių mokslų pagrindu ir prielaida? Jei H. Miunsterbergas yra priverstas dirbtinai interpretuoti vieną psichinio gyvenimo pusę — „savivaizdą", kad šitaip priderintų ją prie gamtamokslinio požiūrio, tai ar nekyla klausimas: gal šis požiūris apskritai neadekvatus psichiniam gyvenimui ir svetimas jo esmei? Ar, pereinant nuo aplinkinio pasaulio pažinimo prie psichologinio pažinimo, kalbant abstrakčiau, prie savęs pažinimo, objekto priešprieša subjekto ir objekto koreliacijoje lieka visiškai tokia pati? O gal šitas koreliacijos narių santykis šiuo atveju yra iš esmės kitoks?

VI

Pirmąjį konkretų atsakymą į šiuos klausimus duoda V. Diltėjaus pradėtoji naujoji psichologijos kryptis, paprastai vadinama struktūrine psichologija. Struktūrinė psichologija atsirado supratus, kad natūralistinė psichologija taip ir neperžengia psichinio gyvenimo slenksčio; kad ji pajėgia tik analizuoti ir aprašyti elementariausius psichinius procesus ir jų santykį su fiziologiniais procesais; kad ji nė iš tolo negali pagauti ir paaiškinti nei

* Kokia prasme, bus parodyta vėliau.

psichinio gyvenimo, kaip konkrečios visumos, nei visų jo sudėtingų apraiškų; ir kad kaip tik gamtamokslinio požiūrio ydingumas taip atitolino psichologiją nuo savo objektu jai giminiškų dvasios mokslų, kad ji visiškai nieko tiems mokslams neduoda. Norint pašalinti šiuos trūkumus, reikia iš pagrindų pakeisti psichologijos metodą. Psichologijos pagrindą turi sudaryti ne abstraktūs psichiniai elementai, gaunami objektinančios analizės keliu, o konkretus tiesioginis išgyvenimas kaip kompleksinis vienetas, kuris ne tik aprėpia psichinius elementus kaip savo sudedamąsias dalis, bet ir per aktualią gyvą sintezę sujungia juos į organišką visumą. Nors struktūrinės psichologijos dar tebėra tik užuomazgos, nors jos terminologija ir metodai dar menkai išvystyti, tačiau jos pagrindinė tendencija pasirodė esanti itin vaisinga, ir mokslas apie psichinį gyvenimą pažengė gerokai į priekį. Tad kuo ji iš esmės pranašesnė už gamtamokslinę psichologiją? Ar skirtumas tarp šių dviejų koncepcijų tik tas (kaip galima pamanyti, remiantis tuo, kas ką tik pasakyta), kad gamtamokslinės psichologijos išeities taškas yra atskiri elementai, o struktūrinės psichologijos — psichinių išgyvenimų visuma? Jeigu būtų taip, tai turėtume reikalą tik su prieštaravimu tarp dviejų koreliatyvių požiūrių, kurie galų gale abu turėtų duoti tuos pačius rezultatus. Juk pilnas ir tikslus psichinių elementų aprašymas yra neįmanomas, jei nenurodoma į jų tarpusavio ryšius visame psichiniame gyvenime; ir lygiai taip pat konkrečios visumos analizė niekuomet negali apsieiti be tos visumos suskaidymo į atskirus elementus, puses ar sudedamąsias dalis. Taigi skirtumas tarp natūralistinės ir struktūrinės psichologijos, matyt, slypi giliau. Mes priartėjame prie jo, sakydami: natūralistinė psichologija ne tik laiko psichinio gyvenimo elementus savo išeities tašku, bet ir pripažįsta jų dalykinį prioritetą, o struktūrinei psichologijai psichinę būtį lemia ir nusako visuomet ne dalys, bet visuma. Tačiau ir toks *apibūdinimas dar nepakankamas*. Juk čia tuoj pat kyla klausimas: jei psichologija siekia ir turi būti faktų mokslas, tai jos išeities taškas turi būti tiesioginė duotybė; bet ar psichinio gyvenimo visuma yra tokia tiesioginė duotybė? Argi ji nėra duota atskiruose psichiniuose fenomenuose tik nuotrupomis, o ne kaip visuma, argi jos ne-

reikia rekonstruoti iš tų nuotrupų? Ar pagaliau dėl to psichinio gyvenimo visumos reikšmė psichologiniam pažinimui nesusiauréja iki pagrindinio (anot I. Kanto, „reguliatyvinio") tyrinėjimų principo, tai yra iki apibūdinimo sisteminės užduoties, aiškiai nusakančios tyrinėjimų kryptį? Ir argi kiekvienas nors kiek giliau užgriebiantis gamtamokslinis tyrinėjimas iš principo neturėtų pripažinti šitos metodinės „visumos" reikšmės? Tačiau šie klausimai ir abejonės kaip tik ir atskleidžia tai, kas mums itin svarbu ir dėl ko iš principo išsiskiria gamtamokslinės ir struktūrinės psichologijos keliai. Pirmajai psichinio gyvenimo visuma kaip tik ir gali būti tiktai užduotis ir reguliatyvinė idėja, nes jos išeities tašką sudaro psichiniai reiškiniai, kurie lygiai taip pat gali būti moksliškai tyrinėjami, kaip ir fiziniai reiškiniai, taigi kurie, kaip ir pastarieji, gali būti aprašomi ir paaiškinami. Tuo tarpu struktūrinės psichologijos išeities taškas — *išgyvenimas**. Išgyvenimas niekuomet nėra tiesiogiai duotas, jis niekuomet nėra faktas (tai teisingai nurodo ir H. Miunsterbergas); jis visuomet gali būti tik išgyvenamas arba pakartotinai išgyvenamas, pakartotinai pajuntamas aktais, kurių esmė tapati išgyvenimui. Kaip paskui tiesioginį suvokimą eina stebėjimo arba nagrinėjimo aktai, taip iš išgyvenimo arba pakartotinio išgyvenimo kyla netarpiško supratimo aktai. Supratimas (das Verstehen) gali būti emocionalesnis ar racionalesnis, jis gali pasiekti nevienodą išsamumo arba adekvatumo laipsnį; tačiau visuomet — bent jau tais atvejais, kai susiduriame su konkrečiais dalykais,— jis galų gale prasideda nuo išgyvenimo, pakartotinio išgyvenimo arba bendro išgyvenimo. Tik tuomet, kai jis išauga iš konkretaus išgyvenimo ir pakartotinio išgyvenimo, jis gali būti visai adekvatus. O psichiniame gyvenime iš tikrųjų tiesioginis ir pirminis dalykas yra išgyvenimas. Tik vėliau stebinčiam tyrinėjimui jis tampa psichiniu reiškiniu arba faktu. Todėl ir psichologijoje „reiškinius" tik tuomet galima teisingai „aprašyti" ir „paaiškinti", kai juos pirmiausia,

* Pirmiausia čia reikia paminėti V. Diltėjaus, E. Šprangerio („Gyvenimo formos"), K. Jasperso („Visuotinė psichologija") darbus. Toliau — seriją fenomenologinių veikalų, ypač M. Šelerio („Simpatijos būdai ir formos"). Plg. ir H. Rikerto „Gamtamokslinių sąvokų sudarymo ribos" 3-čią ir 4-tą leidimą.

kad ir netobulai, neaiškiai „suprantame" kaip išgyvenimus. Tai svarbiausias struktūrinės psichologijos atradimas: psichologiniuose tyrinėjimuose supratimas, paremtas tiesioginiu arba pakartotiniu išgyvenimu, turi eiti prieš aprašymą bei paaiškinimą ir juos dalykiškai pagrįsti. O kuo iš esmės skiriasi tiesioginis supratimas nuo stebėjimo ar nagrinėjimo? Pirmiausia bent jau tuo, kad supratimas priartėja prie objekto tarsi ne iš išorės, o iš vidaus, iš jo gyvojo centro, per kurį pagauna pačiame objekte esančią prasmę. Ir tik per šią konkrečią prasmę supratimas pagauna ir visumą, kaip atskiras dalis arba elementus nulemiantį ir konstituojantį momentą. Bet ką gi tai reiškia gnoseologiniu požiūriu? Ne ką kita, kaip tik tai, kad supratimo ir pakartotinio išgyvenimo akte pažįstamas objektas nėra priešpriešinamas subjektui kaip kažkas svetima ir transcendentalu, o yra jam imanentiškas, tarsi paimtas iš nuosavo išgyvenimo; tiksliau sakant, subjektas tik tiek pažįsta objektą, kiek pats tiesiogiai dalyvauja objekto būtyje. Taigi adekvataus supratimo ir pakartotinio išgyvenimo aktuose, jų tiesioginėje išgyvenimo tikrovėje abipusė subjekto ir objekto transcendencija nebeturi lemiamos, konstituojančios reikšmės. Objektas čia nėra iš pat pradžių pažįstančio subjekto antipodas, jo priešingybė. Tik vėliau, antrame etape, kai šie aktai patys tampa į juos nukreiptos refleksijos ar nagrinėjimo objektu, vėl atkuriama subjekto ir objekto transcendencija. Kol kas apeisime klausimą, kaip pagaliau interpretuotinas supratimas ir pakartotinis išgyvenimas — idealistiškai ar realistiškai. Mums kol kas svarbu tik apibūdinti vidinę šių fenomenų struktūrą — tokią, kokia ji pasirodo fenomenologiniam tyrinėjimui, o šia prasme nėra jokios abejonės, kad jie iš esmės skiriasi nuo visų pažinimo aktų, paremtų dalykine objekto priešprieša.

Naujausiųjų fenomenologijos ir struktūrinės psichologijos tyrinėjimų nuopelnas yra tas, kad jie parodė, kokią didelę reikšmę visose mūsų dvasinio gyvenimo fazėse turi supratimas ir pakartotinis išgyvenimas*. Todėl šie

* Didžiulę sugebėjimo pakartotinai pajusti ir įsijausti reikšmę pirmykščių tautų gyvenime įrodė L. Levi-Briulis savo fundamentaliame veikale „Pirmykštis mąstymas".

aktai ir turi tokią didelę pažintinę vertę. Jie sudaro visos konkrečios psichinės ir dvasinės būties pažinimo pagrindą. Istorinė ir kultūrinė tikrovė, dorovinės, religinės, estetinės būties fenomenai tik per juos yra prieinami moksliniam tyrinėjimui. O tai savo ruožtu įmanoma tik todėl, kad supratimas apima ne vien konkrečią realią dvasinę būtį. Pagaliau supratime, kylančiame iš išgyvenimo, glūdi ir dvasinių dalykų esmės pažinimas.

Tačiau šio pažinimo būdo, kuris iš esmės skiriasi nuo dalykinio pažinimo, veiklos sfera ir tuo dar neapsiriboja. Ji pereina net į kūniškos, materialios būties sritį. Toks yra estetinis stebėjimas, mat jis reiškiasi tam tikrais įsijautimo aktais. Juk čia įsijautimas didele dalimi susijęs kaip tik su kūniškąja būtimi, su jos kūniškumu ir jos kūniška dinamika. Bet jei mes ir apeisime estetinį stebėjimą kaip pažinimą *sui generis,* tai vis tiek susidursime su dar vienu, ne mažiau svarbiu fenomenu: su tuo faktu, kad mes dvejopai suvokiame savo kūną — iš išorės ir iš vidaus. Iš tiesų aš galiu pagauti savo kūną taip pat, kaip ir kiekvieną kitą kūną išoriniu suvokimu, t. y. tarpininkaujant išoriniams jutimams. Taip aš jį suvokiu, kai jį liečiu, matau ir t. t. Šiuo atveju mano kūnas yra priešpriešinamas man, mano pažįstančiajam *Aš,* kaip kažkas skirtinga ir svetima, o tai man lygiai taip pat transcendentiška, kaip ir kiekvienas kitas kūnas. Išoriniam suvokimui mano kūnas tėra tik vienas iš daugelio kūnų. Tačiau, kita vertus, savo kūną aš pagaunu būtent kaip *„savo kūną"* (Leib), *sudarantį* esminę mano psichofizinio *Aš* dalį*. Taip yra su visais organiniais pojūčiais bei tų savitų būsenų jausmais, kuriais aš patiriu savo organiškąjį gyvenimą. Mano kūnas visiškai skiriasi nuo visų kitų kūnų. Nors ir sunku tiksliai fenomenologiškai charakterizuoti šitą vidinį kūno suvokimą, bet jo esminis skirtumas nuo išorinio kūno suvokimo yra akivaizdus. Be abejo, ir vidiniame suvokime kūnas ne visiškai sutampa su suvokiančiuoju *Aš* ir tam tikra prasme yra jam duotas kaip objektas (tačiau ne svetimas.). Bet ši objekto duotybė iš esmės skiriasi nuo

* Fundamentalaus skirtumo tarp „kūno" (Körper) ir „mano kūno" (Leib) įžvelgimas — taip pat fenomenologinio tyrinėjimo rezultatas. Plg. *M. Scheler,* Die Idole d. Selbsterkenntnis (Vom Umsturz d. Werte, II., 1919) S. 35, be to: Wesen u. Formen d. Sympathie, 2 Aufl., S. 287 ff.

išorinio kūno suvokimo. Šios duotybės svarbiausia prielaida yra bent toks santykis tarp mano suvokiančiojo *Aš* ir mano kūno, kai mano kūnas nėra transcendentiškai priešpriešinamas manajam *Aš* ir ne vien tik priklauso pastarajam, bet įeina į jį kaip esminė dalis. Juk egzistuoja *kūniškasis Aš*, nors jis ir būtų labiausiai išorinis, periferinis iš visų manojo *Aš* būties sluoksnių. Bet jei jis egzistuoja, jei jis yra man tiesioginis išgyvenimas, tai ir vidinis savo kūno suvokimas galų gale yra savivoka, t. y. pažinimas, kuriam svetima subjekto ir objekto transcendencija.

VII

Jei dabar, apibendrindami ligšiolinius samprotavimus, paklaustume, kur reikia ieškoti bendriausios ir esminės priežasties, kad gamtamokslinė psichologija visiškai apeina ar bent jau nepajėgia įvertinti savitumo tokių reiškinių, kaip supratimas, pakartotinis išgyvenimas ar vidinis savo kūno suvokimas, tai į šį klausimą, pirmiausia, matyt, galima būtų taip atsakyti: jai trūksta būtino fenomenologinio pagrindo, leidžiančio iš tikrųjų teisingai įvertinti psichikos pasaulį ir visus jo reiškimosi būdus. Ji užsiima empiriniu psichikos stebėjimu, nekeldama klausimo, kokia iš tikrųjų yra psichikos esmė bei jos esminiai bruožai, kurių, kaip ir kiekvienos kitos esmės, negalima empiriškai, induktyviai išvesti; juos galima tik tiesiogiai eidetiškai įžvelgti. Mat būtina empirinės psichologijos, kaip ir visų empirinių mokslų, prielaida yra jos objekto, t. y. psichikos eidetika*. Kitaip ji negali metodiškai ir dalykiškai išsiaiškinti savo objekto, ir gresia pavojus, kad ji ims laikytis neteisingų analogijų, t. y. savo stebėjimams ir tyrimams ims naudoti tokias metodines priemones, kurios kaip tik neatitinka psichikos savitumo. Tai ir yra didžiausia gamtamokslinės psichologijos klaida: ji mėgina pritaikyti psichiniam gyvenimui gamtamokslinio mąstymo kategorijas, kurios jam yra svetimos. Tačiau, norint išvengti tos klaidos, neužtenka vien tik bendrais bruožais

* Plg. *E. Husserl,* Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. s. w. ir *P. Linke,* Grundfragen d. Wahrnehmungslehre, 1918, ypač įžangą.

atskleisti ją sukeliančią klaidingą metodinę orientaciją; svarbiausia, reikia *tiksliai parodyti tą tašką, kuriame prasideda metodo ir objekto neatitikimas*, ir nustatyti šio neatitikimo priežastis. Bet tik čia ir glūdi didžiausi sunkumai. Ir eidetinis tyrinėjimas čia gali nesunkiai praslysti ir nekliudyti lemiamo taško, jei, pavyzdžiui, dėmesys pirmiausia bus kreipiamas į psichikos turinį. Kad įgytų pagrindą, jis turi remtis tiksliu fenomenaliųjų duomenų aprašymu. Juk kaip tik tas deskriptyvinis aspektas turbūt ir sudaro fenomenologijos jėgą, suteikia jai tą savitą sugebėjimą tarsi pritraukti prie savęs kiekvieną fenomeną, nugirsti jo paties kalbą ir kiek galima labiau pritaikyti mokslinį tyrinėjimą prie jo esmės. Šis fenomenologinis aprašymas yra būtina prielaida griežtos mokslinės psichologijos, *t. y. psichologijos, nesaistančios savęs išankstiniu* nusistatymu. Juk vos tik mes iš tikrųjų rimtai imamės tokio aprašymo, paaiškėja*, kad, norėdami charakterizuoti tikrųjų, arba centrinių, psichinių fenomenų esmę, dar prieš mėgindami apibūdinti turinį, turime atsižvelgti į kitą dalyką: į „atmosferą", kurioje tie fenomenai gyvuoja, kuria jie alsuoja, t. y. į tą būties būdą, kuriuo jie mums pirmiausia pasirodo. Savo būties būdu jie radikaliai skiriasi nuo fizinių reiškinių, kai pastarieji yra gamtos mokslų objektas. Ir šį skirtumą mes turime galvoje, *išgyvenimą* priešpriešindami *reiškimuisi*.

Žinoma, iš pirmo žvilgsnio tai gali atrodyti abejotina. Ar šitaip mes netvirtiname, kad egzistuoja *dvejopas* patyrimas — (išorinis) fizinis ir (vidinis) psichinis? O gal netgi du pasauliai greta vienas kito — išorinis ir vidinis? Ar mes šitaip negrįžtame prie dualizmo, kuris jau I. Kanto buvo iš principo įveiktas? Juk, atrodo, beveik akivaizdus yra teiginys, kad egzistuoja tik *vienas* patyrimas, *viena* išgyvenimo tikrovė, ir kad bet koks vidaus ir išorės, psichinių ir *fizinių reiškinių* atskyrimas tėra tik vėlesnės refleksijos ir analizės rezultatas, kuris paskui nejučiomis įpinamas į pradinius patyrimo duomenis? Be abejo, teisybė yra tai, kad egzistuoja tik *vienas* patyrimas, viena viską apimanti patyrimo visuma, aprėpianti ir fizinius, ir

---

* Kodėl mes čia kalbame apie tikruosius, arba centrinius, o ne apskritai psichinius fenomenus, bus paaiškinta vėliau.

psichinius reiškinius. Tačiau tai dar nereiškia, kad šis patyrimas, *taip sakant*, *teturi tik vieną dimensiją*, kad šio patyrimo ribose nėra skirtingų patyrimo ir duotumo būdų. Psichiniai ir fiziniai reiškiniai, be abejo, nėra atskirti vienas nuo kito siena tarsi vidus ir išorė; jie nesudaro ir dviejų vienas šalia kito egzistuojančių skirtingų pasaulių. Priešingai, jų savitarpio santykiai labai įvairūs ir glaudūs, jie tikrai susipina ir persunkia vienas kitą. Tačiau tai nė kiek nemenkina to fakto, kad jų *duotumo būdas* yra radikaliai skirtingas. Tiesa, čia pat reikia pasakyti: išgyvenimo ir reiškimosi priešingybė ne visai sutampa su psichinių ir fizinių, su vidaus ir išorės reiškinių priešingybe. Tai jau parodėme, aiškindamiesi vidinį savo kūno suvokimą. Smulkiau apie tai dar bus kalbama vėliau. Dabar svarbu konstatuoti štai ką: *pirminis tikrųjų psichinių fenomenų* duotumo būdas — *išgyvenimas* — yra kitoks nei fizinių reiškinių duotumo būdas (reiškimasis), *kai* tie fiziniai reiškiniai yra gamtamokslinio tyrinėjimo objektas.

Mes sakėme: išgyvenimas, kaip apibrėžtas psichinių fenomenų būties būdas, yra drauge ir pirminis jų duotumo bei vaizdavimo būdas. Bet tai reiškia, kad mes čia susiduriame ne tik su psichologine (ir tam tikra prasme ontologine), bet lygiai taip pat ir su *gnoseologine* problema. Juk psichinių fenomenų pažinimą, o drauge ir psichologiją, kaip mokslą, pirmiausia nulemia psichinių fenomenų duotumo būdas, t. y. išgyvenimo duotumas. O kaip galėtume charakterizuoti *išgyvenimo duotumą*, atskirdami jį *nuo reiškinio duotumo?*

Pats reiškinys yra *svetimas mano Aš*; jis gali pasirodyti tiktai *Aš* sferos periferijoje, bet niekada negali į ją įsiskverbti. Tik *tarpininkaujant* išgyvenimui, jis gali susisiekti su *Aš*, arba būti įsisąmonintas kaip priklausomas nuo *Aš*. Tuo tarpu išgyvenimas yra esmiškai susijęs su *Aš*, jis priklauso *Aš* sferai ir ta prasme visuomet artimas *Aš*, iš jo kylantis, jam (plačiausia prasme) *imanentiškas*. Be abejo, tai nereiškia, kad išgyvenimas visuomet persunktas šituo *Aš*, kad tai visuomet yra *Aš* išgyvenimas, t. y. kad jis visuomet susijęs su *Aš* branduoliu. Šia prasme jis gali būti toliau arba arčiau *Aš* centro; juk ir pačiame *Aš* galima įžvelgti keletą sluoksnių, esančių arčiau centro ar nutolusių į periferiją (pavyzdžiui, kad

ir kūniškasis *Aš**); tačiau išgyvenimas visuomet lieka *Aš* sferoje, ir jo esminis ryšys su *Aš*, nors ir ne visuomet aktualiai įsisąmoninamas, bet kada gali būti paverstas duotybe. Reiškinys iškyla prieš mane, veržiasi į mane. Išgyvenimas yra manyje, o jei tai yra centrinis *Aš* išgyvenimas, *tai ir aš esu jame*. Išeiti iš manęs jis gali tik tuomet, kai yra „atiduodamas", kai tampa man svetimas, t. y. kai jis pasirodo kokiu nors pavidalu, kuris pats jau yra reiškinys.

Šitos fenomenalių būties ar duotumo būdų priešingybės antroji gnoseologinė pusė yra priešingybė tarp, viena, *savimonės, savivokos (savižinos) ir*, antra, *kito, man* svetimo dalyko („objekto") suvokimo arba žinojimo (Kenntnisnahme). Tik kito, kaip reiškinys pasirodančio dalyko suvokimas (ir žinojimas) yra nuo pat pradžių ir iš esmės dalykinis suvokimas (arba žinojimas), tik šiuo atveju egzistuoja abipusė subjekto ir objekto priešpriešos transcendencija. O savivoka ir savižina savo esme kaip tik paremta žinančio (arba suvokiančio) subjekto ir pagauto objekto imanencija. Tai aišku jau iš pačios savivokos ir savižinos prasmės; jų šaknys glūdi žinančio subjekto *(Aš)* savimonėje. Kaipgi kitaip pažįstantis subjektas galėtų atpažinti objekte patį save, o ne ką nors kitą, jam svetimą, jeigu tiesiogiai nežinotų savo identiškumo su objektu? Kaip aš galėčiau kokį nors jausmą atpažinti kaip savo jausmą, jeigu nežinočiau, kad tuo jausmu išgyvenu pats save, žinantįjį? Arba kaip atgamintas vaizdinys galėtų būti mano atsiminimu ir skirtis

---

* Plg. *P. Natorp*, Allgemeine Psychologie, S. 130, 132, 151, 185 u. a.

Teisingai pabrėžiama (žr. M. Šelerio „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", skyrius: „Fühlen und Gefühle", „Zur Schichtung des emotionalen Lebens"), kad jausmai, siekiai, norai, intelektiniai aktai ir t. t. su *Aš* yra susiję nevienodai. Tačiau tie skirtumai mums kol kas nesvarbūs. Pirmiausia svarbu konstatuoti, kad tiek, kiek jausmai, siekiai ir t. t. yra išgyvenimai, tiek jie yra esmiškai susiję su *Aš*, tiek jie yra imanentiški *Aš* sferai.

Tiesa, šiuos išgyvenimus galima labiau arba menkiau dalykinti (objektinti), priklausomai nuo to, ar jie artimesni ar tolimesni *Aš* sričiai. Grynieji *Aš* išgyvenimai mažiausiai prieinami sudalykinimui. Tačiau gnoseologiniu požiūriu dėl šių nevienodų objektinimo laipsnių neišnyksta fundamentalus skirtumas tarp išgyvenimų ir reiškinių duotumo.

nuo paprasto kokio nors reiškinio vaizdinio, jeigu jis drauge nebūtų mano atsiminimo išgyvenimas, tai yra, jei aš nepažinčiau jo kaip savo paties išgyvenimo? Be abejo, jausti yra ne tas pat, kas pažinti (ir vaizdinio išgyvenimas ne tas pat, kas atsiminimo išgyvenimas). Bet ir vienas, ir antras yra mano išgyvenimai, ir aš abiem atvejais žinau save kaip tą patį. Negana to, šitas žinančio ir jaučiančio ar apskritai išgyvenančio *Aš* identiškumas yra tik todėl suvokiamas, t. y. *Aš*, kaip žinantis asmuo, tik todėl galiu jausmą atpažinti kaip savo paties išgyvenimą, kad jau tiesiogiai išgyvendamas žinau save kaip jaučiantį, išgyvenantį, taigi, kad mano išgyvenimo pažinimas ne prisideda kaip pašalinis ir naujas dalykas prie išgyvenimo tarsi iš išorės, o tiesiogiai išauga iš išgyvenimo pirminio įsisąmoninimo arba, tiksliau sakant, savimonės.

Tačiau išgyvenimų savivoką arba, tiksliau sakant, savimonę reikia griežtai skirti nuo savistabos. Pastaroji, kaip ir kiekvienas stebėjimas, yra dalykinis pažinimas. Subjekto ir objekto (pažįstančio ir išgyvenančio *Aš*) identiškumas čia jau panaikintas; išgyvenimas pasirodo prieš pažįstantį subjektą kaip jam svetimas transcendentiškas dalykas, išgyvenimas tampa reiškiniu (kiek tai apskritai įmanoma). Taigi, pagal pažinimo būdą, nėra principinio skirtumo tarp savistabos ir kito objekto (pavyzdžiui, išorinio įvykio) stebėjimo. Ir pati savistaba iš esmės yra jau kito objekto stebėjimas*, skirtumas čia tik tas, kad ji vis dėlto pagrįsta tiesiogine savivoka (išgyvenimo savimone); kitaip jos apskritai nevertėtų vadinti savistaba.

VIII

Palyginimas su giminiškomis ir skirtingomis pažiūromis galbūt padės dar geriau paaiškinti ir patikslinti šią trumpą savivokos (išgyvenimo savimonės) charakteristiką.

Tarp autorių, teisingai supratusių dalyko esmę, pirmiausia reikia paminėti F. Brentaną. Anot jo, kiekvienas psichinis fenomenas yra ne tik „ko nors įsisąmoninimas", bet kartu ir sąmonės turinys, kitaip sakant, vidiniai išgy-

* Tai teisingai pabrėžia M. Šeleris (Das Ewige im Menschen, S. 368 ff.).

venimai visuomet yra kartu ir vidiniai suvokimai. O šie — ir tai yra svarbiausia — nėra savarankiški aktai, prisidedantys prie išgyvenimo, bet yra tiesiogiai jam imanentiški. O tai reiškia, kad pats išgyvenimas *eo ipso* yra savivoka. Čia teisingai užčiuopta savimonės fenomeno esmė. F. Brentano teorijos trūkumas yra tik tas, kad jis per daug intelektuališkai traktuoja šitą savivoką. Jis juk linkęs suvokimą apskritai *laikyti sprendimu*. Todėl jam ir išgyvenime dalyvaujanti savimonė visuomet yra aktualus pažinimas, nors iš tikrųjų ji gali būti ir latentiška bei įvairiais laipsniais aktualizuota.

Iš naujesnių autorių į savimonės problemą ypač gilinosi *J. Remkė**, kaip tik pabrėždamas jos reikšmę pažinimo teorijai. J. Remkė pirmiausia pasisako prieš paplitusią pažiūrą, kad gnoseologinėje koreliacijoje subjektas (turinti arba valdanti sąmonė) ir objektas (duotybė arba sąmonės valda) iš principo skiriasi vienas nuo kito, ir kad todėl pats subjektas niekuomet negali būti ir objektas (duotybė). Jei būtų taip, sako J. Remkė, tai subjektas (sąmonė) negalėtų pažinti pats savęs. O tuomet iš viso nebūtų prasmės kalbėti apie pažįstančią sąmonę. Tik duotybė (tai, ką sąmonė turi) gali būti pažįstama — ir tai tik tada, kai ji atskiriama nuo kitų duotybių. Taigi, jei mes skiriame turinčiąją sąmonę nuo to, kas turima, tai yra įmanoma tik todėl, kad ir pati sąmonė yra duotybė, kitaip tariant, tai, kas turima. Bet tai reiškia: sąmonė yra kartu ir turintysis (valdantysis) ir tai, kas turima (valda), ji turi pati save kaip duotybę, ir, būdama tokia „savivalda", skiriasi nuo kiekvienos kitos sąmonės valdos. Todėl savimonė yra toks pat tikras dalykas, kaip ir bet kokio daikto įsisąmoninimas, ir jos niekaip negalima atskirti nuo pastarojo. „Sąmonė turi ir save, ir kita" — tai nekelianti abejonių, o drauge ir vienintelė filosofijos, kaip fundamentalaus mokslo, prielaida. Taigi savimonė, kaip subjekto ir *objekto absoliutus identiškumas*, yra nenuginčijamas faktas. Tačiau J. Remkė kartu aiškiai pabrėžia ir savimonės netarpiškumą. Savimonėje, sako jis, tai, kas turima, dar visiškai nepriklauso nuo turėtojo. Juk kiekvienas toks santykis galimas tiktai tada, kai santykio nariai (to, kas

* Philosophie als Grundwissenschaft, 1909, Kp. XXI, S. 582—608.

turima, ir turėtojo) yra skirtingi. Bet savimonės esmei kaip tik ir būdinga tai, kad to skirtingumo nėra.

Šiems J. Remkės samprotavimams, matyt, būtų galima prikišti tik štai ką: kad duotumo sąvoka lyg ir priimama kaip paprasta ir vienaprasmė. Be abejo, teisybė yra tai, kad sąmonė (subjektas) yra ir pati sau duota. Tačiau šis duotumas yra ne dalykinis reiškinio (daikto) duotumas, bet visiškai kitoks nei pastarojo išgyvenimo duotumas. O jeigu egzistuoja šis duotumo būdų skirtumas, tai išgyvenimo (o išgyvenime ir subjekto) negalima be niekur nieko statyti greta reiškinio (dalykinio objekto) ir jų lyginti. Išgyvenimas pirmiausia turi būti pervedamas į reiškinio duotumo būdą, t. y. pats paverčiamas reiškiniu. O kai duotumo sąvoka detaliau neapibrėžiama, tai gresia pavojus, kad kiekvienas duotumas bus sutapatinamas su dalykiniu duotumu ir nebus pastebėtas ne tik psichologiniu, bet, svarbiausia, ir gnoseologiniu požiūriu fundamentalus reiškinio duotumo ir išgyvenimo duotumo skirtumas.

Kaip tik šį skirtumą mėgina aiškiai suformuluoti M. Geigeris savo didžiai vertingame „Fragmente apie nesąmoningumo sąvoką"*. Čia, ko gera, pirmą kartą pasitelkus išsamių fenomenologinių teiginių, nuodugniai ir plačiai nagrinėjama sąmonės problema. Todėl turime šiek tiek ilgiau stabtelėti ties M. Geigerio tyrinėjimų rezultatais.

Ir objektų pagava (regėjimas, suvokimas, mąstymas, vertybių įžvalga ir kt.), ir norų, jausmų, nusistatymų ir t. t. išgyvenimas yra „ko nors įsisąmoninamo" (plačiausia prasme) rūšys. Tai, sako M. Geigeris, yra bendra abiem. Tačiau pats „*žinojimo būdas*, žinojimo santykis su būtimi, *kuri* žinoma, yra vienoks, pagaunant *objektus*, ir kitoks — išgyvenant *Aš įvykius*. <...> Spalvos matymas yra *eksplicityvi pagava*, tuomet aiškiai išsiskiria pagava ir tai, kas pagaunama. Sąmonės spindulys nukrypsta nuo *Aš* priešais esančio objekto link. <...> Pagava yra aiškiai *atsieta* nuo to, kas pagaunama, tarp jų yra aiški priešpriešа".

* Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd. IV.

4 Užsak. Nr. 478

Tuo tarpu psichinių fenomenų, pavyzdžiui, džiaugsmo, išgyvenimas nėra atsieta pagava, tai — „glaudi išgyvenimo ir džiaugsmo vienovė", džiaugimasis išgyvenant. Ne atskiras sąmonės spindulys eina nuo *Aš* išgyvenamo džiaugsmo link, <...> bet išgyvenimas *apšviečia* džiaugsmą <...>, *nuskaidrina* jį. Išgyvenimas *ne pagaunamas,* o išgyvenamas. Todėl jis taip pat *nėra* dalykinis, kol jis nestebimas ir neapmąstomas, o paprasčiausiai išgyvenamas. Kol jis išgyvenamas, jis lieka *Aš* sferoje, jis yra veiksmas, kylantis iš *Aš* <...> Todėl to, kas išgyvenama, negalima laikyti išgyvenimo *objektu,* priešpriešinti išgyvenimui. Tai yra išgyvenamas *turinys* <...>"

Kaip tik šitas glaudus išgyvenimo ir jo turinio ryšys, M. Geigerio nuomone, davė pradžią sampratai, pagal kurią išgyvenimas yra psichikos savybė arba, kitais žodžiais tariant, psichika yra ne kas kita, kaip išgyvenimas. Tačiau šitoks psichikos ir išgyvenimo sutapatinimas yra klaida. Atidžiau pažiūrėję, tikrai pastebėsime, kad išgyvenimas ir išgyvenimo turinys (pavyzdžiui, koks nors noras) yra du visiškai skirtingi dalykai. Vienas iš esminių išgyvenimo savitumų yra tas, kad jis *refleksyvus.* „Ir paprasčiausiame išgyvenime *Aš* dalyvauja dvejopai: viena, jis yra išgyvenantysis, jaučiantysis, apšviečiantysis, o kita vertus — norintysis, veikiantysis, kuris apšviečiamas ir išgyvenamas". Taigi *Aš* yra savo paties išgyvenimo turinys, jis išgyvenime nukreiptas pats į save. Tačiau šito išgyvenamo refleksyvumo, kuris yra išgyvenimo ir išgyvenimo turinio vienovės sąlyga, negalima traktuoti taip, lyg išgyvenimas bei reflektuojantis nagrinėjimas (savistaba) sutaptų. Priešingai: reflektuojantis nagrinėjimas visuomet yra dalykinis. Jis panaikina tiesioginio išgyvenimo ir išgyvenamo turinio vienovę ir žvelgdamas atgal iškelia išgyvenimą kaip stebimą objektą priešais nagrinėjantį ar stebintį *Aš.*

Iš šio fenomenologinio išgyvenimo aprašymo galima padaryti nemaža labai reikšmingų išvadų. Išgyvenimo refleksyvumas yra tas „svarbiausias principas", kuris „aiškiai atskiria psichiką nuo visų vien tik vitalinių bei vien tik materialių dalykų ir įteisina psichologiją kaip savitą, į visus kitus dalykinius mokslus nepanašų mokslą". Mat išgyvenimo refleksyvumas yra esminė psichikos savybė,

kuri skiria ją nuo kiekvienos kitos būties,— jos *dvisluoksniškumas,* visiškai apeinamas vadinamosios išgyvenimų psichologijos. Psichika susideda tarsi iš *dviejų* sferų, esančių viena ant kitos, ir šių sferų santykis yra santykis tarp išgyvenimo ir to, kas išgyvenama. To, kas išgyvenama, sfera yra *psichinės realybės sfera,* sudaranti *pagrindą išgyvenimo sferai.* Taigi išgyvenimo realybės (išgyvenimo proceso) prasmė yra ta, kad joje yra *duota* kita realybė (tai, kas išgyvenama), kad ji *apšviečia* išgyvenamą psichinę realybę... „Išgyvendami, jausdami norą, mes tuo metu žvelgiame į „aklą" realybę, į realybę, kuri nėra išgyvenimas, žvelgiame į sferą, kuri yra *įsisąmoninama,* bet pati nėra „sąmonė".

Kaip parodo M. Geigeris, tik atsižvelgdami į šitą psichinio gyvenimo dvisluoksniškumą, į skirtumą tarp psichinės realybės (to, kas išgyvenama) ir išgyvenimo realybės, mes galime pagrįsti psichikos (ir atskirų atvejų, ir jų visumos) *realumą* ir sugrąžinti psichiniam gyvenimui aktyvumą ir dinamiką, kurią neigė išgyvenimų psichologija, visiškai neatsižvelgdama į fenomenologinius faktus. Kartu čia mums atsiveria visiškai naujos perspektyvos nagrinėti ir nesąmoningumo problemą, ir M. Geigeris tai įtikinamai pademonstruoja, analizuodamas valios fenomeną.

Didžiulis M. Geigerio tyrinėjimų nuopelnas yra tas, kad jis konstatavo ir ryškiai atskleidė esminį dalykinės pagavos ir nedalykinio išgyvenimo skirtumą. Tačiau, mūsų nuomone, šį skirtumą jis suformuluoja ne taip tiksliai, kaip to reikalauja fenomenologiniai duomenys. Nors M. Geigeris ir aiškiai pabrėžia, kad išgyvenime pats išgyvenimas ir jo turinys artimai susiję, kad sąmonė čia glaudžiai šliejasi prie psichinio įvykio, bet ne pagauna jį atskiru sąmonės spinduliu, tačiau, jo nuomone, išgyvenime taip pat išlieka sąmonės ir to, kas įsisąmoninama (išgyvenimo ir jo turinio) dualizmas. Kaip objektus pagauna sąmonės spindulys, taip ir psichinius įvykius (*Aš* veiksmus, *Aš* būsenas, *Aš* funkcijas) „nušviečia šviesos pluoštas", sklindantis iš *Aš.* M. Geigeris netgi teigia, kad išgyvenimas „*transcenduoja* į realybę, esančią už jo ribų". Bet išgyvenime kaip tik visiškai nėra šio transcendavimo. Išgyvenimas ir išgyvenimo turinys yra absoliučiai ima-

nentiški, t. y. išgyvenime jie sutampa — šiuo atveju, matyt, teisi išgyvenimų psichologija, o ne M. Geigeris. Jeigu ir paprasčiausiame išgyvenimo procese *Aš* iš tikrųjų yra dvilypis, t. y. jei išgyvenantysis *Aš* skiriasi nuo išgyvenamojo *Aš*, tai nėra ir esminio skirtumo tarp išgyvenimo ir reflektuojančio nagrinėjimo (atgal nukreipto stebėjimo). Juk tai, kas specifiška pastarajam, yra kaip tik transcendavimas į kažką kitą, perėjimas į kažką, kas nuo jo skiriasi (net jeigu tas kitas ir būtų pats *Aš*). Bet šį skirtumą pripažįsta ir M. Geigeris. Kaip tik todėl, kad išgyvenime nėra šito išgyvenančio ir išgyvenamo *Aš* dualizmo, jo negalima aiškiai apibūdinti kaip refleksyvaus aspekto. Išgyvenime *Aš* negali būti nukreiptas į save, nes jis čia yra ne dvigubas, o tik vienas. Išgyvenimas mums tik atrodo refleksyvus, nes mes remiamės dalykine pagava ir iš analogijos teigiame, kad ir išgyvenimo atveju *Aš* yra į kažką nukreiptas, tiesa, ne į ką nors kita, kaip pagavoje, o pats į save. Taigi refleksyvumas yra ne esminis išgyvenimo požymis, o tik antrinis bruožas, kuris gali būti jam priskiriamas tiktai dalykinės pagavos požiūriu. Ir apšvietimo įvaizdis, kurį M. Geigeris vartoja, apibūdindamas išgyvenimą, neadekvačiai atspindi tikrąją padėtį. Ne išgyvenantis „budrus" *Aš* apšviečia jam transcendentišką psichinę būtį, bet psichinė būtis, kuri yra ne kas kita, kaip tas pats *Aš* su visomis jo konkrečiomis apraiškomis ir manifestacijomis, apšviečia pati save, ji šviečia tarsi pati savaime. Mums atrodo, kad M. Geigerio samprotavimuose nepakankamai aiškiai ir tiksliai išryškintas tiesioginis savimonės identiškumas ir savaiminis apsišvietimas. Taip yra todėl, kad jis, charakterizuodamas išgyvenimą kaip tiesioginį psichinių fenomenų žinojimą, nuolat vadovaujasi analogija su išorinio pasaulio pažinimu (dalykine pagava)*.

Bet jeigu pats išgyvenimas nėra refleksyvus, tai jo vieno nepakanka, kad būtų pagrįstas psichinio gyvenimo dvisluoksniškumas. Žinoma, tai nereiškia, kad šį dvisluoksniškumą iš viso reikia neigti, kaip daro išgyvenimų psichologija. M. Geigeris, be abejo, teisus, laikydamas šį

* Ir tai, kaip mes pamėginsime vėliau parodyti, visai ne atsitiktinis dalykas pagal fenomenologinio požiūrio tradiciją.

dvisluoksniškumą pagrindine visų psichinių fenomenų savybe. Tačiau išgyvenime šis dvisluoksniškumas duotas tik *potencialiai*. Jis tampa aktualus tik tuomet, kai prasideda į praeitį žvelgiantis, reflektuojantis nagrinėjimas. O šis toli gražu ne visuomet reiškiasi kaip aiškiai suformuluota refleksija ar stebėjimas. Pasitaiko ir labai primityvių, embrioninių formų, kai jis tiesiogiai šliejasi prie išgyvenimo ir mažne nepastebimai kyla iš jo. Lygiai taip pat nepastebimai, kaip atsirado, jis paskui vėl gali nugrimzti į tiesioginį išgyvenimą. Bet jis visuomet skiriasi nuo išgyvenimo tuo, kad šiuo atveju *Aš* žvelgia į savo išgyvenimus tarsi iš tam tikros distancijos ir stebi juos kaip objektus, kaip „gautus", svetimus dalykus. Šis *Aš* suskilimas refleksijos metu psichinio gyvenimo dvisluoksniškumą padaro iš tikrųjų realų ir aktualų. Refleksijos dvisluoksniškumas savo ruožtu veikia tiesioginį išgyvenimą ir suteikia viso psichinio gyvenimo struktūrai tą nepaprastą sudėtingumą, įtampą ir daugiamatiškumą, dėl kurių taip labai sunku tiksliai aprašyti psichinį gyvenimą.

Iš to, kas pasakyta, jau matyti, kad savo kritinėmis pastabomis dėl M. Geigerio pateiktos išgyvenimo charakteristikos mes jokiu būdu neketiname reabilituoti išgyvenimų psichologijos požiūrio. Priešingai, pagrindinės kritinės M. Geigerio mintys apie tą požiūrį, mūsų nuomone, yra nepriekaištingos; jos įtikinamai įrodė metodinį jo nepagrįstumą. Kita vertus, dėl to mums visai nėra reikalo besąlygiškai priimti ir M. Geigerio koncepcijos, pagal kurią psichinė būtis yra griežtai atskirta nuo išgyvenimo ir iš principo nuo jo nepriklausoma. Pats M. Geigeris primena, kad greta išgyvenimų psichologijos požiūrio, kuris iš tikrųjų esąs idealistinis, bei jo paties atstovaujamo psichinio realizmo egzistuoja dar trečia galimybė. Sutapatindama psichinę būtį su išgyvenamumu, išgyvenimų psichologija šį identiškumą *(esse=percipi)* supranta taip: tik išgyvenimas pagimdo ir pagrindžia tai, kas išgyvenama, taigi, būtis yra tam tikra išgyvenimo projekcija. Tačiau šį identiškumą galima interpretuoti ir priešingai. Psichinė būtis ir išgyvenimas dėl to yra viena, kad psichinė būtis iš savęs pagimdo išgyvenimą, kad po jos visada būna išgyvenimas. Taigi psichinė būtis turi faktinį prioritetą. Psichinis realizmas išsaugojamas. Tačiau kartu pripažįs-

tama, jog esminis šios būties bruožas yra tai, kad ji išgyvenime įsisąmonina pati save, kad išgyvenime ji („iš vidaus") pati save apšviečia. Šis sąmoningumas (apšvietimas) gali būti įvairaus laipsnio, bet iš principo jis visuomet duotas kartu su psichine būtimi.

Remdamiesi M. Geigerio pateiktais sąvokų apibrėžimais, šią išgyvenimo charakteristiką galime paaiškinti dar ir kitaip.

M. Geigeris skiria dvi sąmonės sąvokas: verbalinę ir adjektyvinę. Pirmoji apibūdina sąmonę kaip pažįstančiojo subjekto veiklą, kaip „ko nors įsisąmoninimą" objektyvaus dalyko aprėpimo prasme. Tuo tarpu antroji paverčia sąmonę įsisąmoninto objekto ar išgyventos būsenos savybe. M. Geigerio nuomone, tik pirmoji sąvoka yra pagrįsta. Ji vienodai tinka ir dalykinei pagavai, ir išgyvenimui. Tuo tarpu antrąją, adjektyvinę, sąmonės sąvoką sukūrė išgyvenimų psichologija; ji egzistuoja tik tol, kol egzistuoja pastaroji. Jai susidaryti iš dalies padėjo idealistiniai išgyvenimų psichologijos prietarai (viskas yra sąmonė, sąmonės turinys arba būsena), o iš dalies ir šios psichologijos siekimas kuo labiau sulyginti psichinę būtį su fizine būtimi, priskirti jai tokią pat *vienasluoksnę* struktūrą, kokią turi fizinė būtis. Tuo tarpu mums viskas atrodo kitaip. Sąmonės struktūra dalykinėje pagavoje visiškai kitokia negu išgyvenime. Tik pirmuoju atveju tai yra „ko nors įsisąmoninimas" tikrąja šio žodžio prasme, tai yra nukreiptumas į kažką kita, į kokį nors objektą. O išgyvenime kaip tik nėra to nukreiptumo į kažką, čia sąmonė yra to, kas išgyvenama, vidinė būtis *(Inne-sein)*, savęs apšvietimas *(In-sich-erleuchtet-sein)*, ji yra tarsi suaugusi su išgyvenimo turiniu kaip jo *Quale* arba priklausomybė (be abejo, visiškai savita)*. Todėl mums atrodo, kad pateisinama yra ir adjektyvinė sąmonės sąvoka, t. y. kad ji pagrįsta pačia išgyvenimo esme. Tik ji turi būti apva-

---

* Skirtumą tarp reiškinio ir išgyvenimo (arba psichinio fenomeno *kaip* išgyvenimo) galima aprašyti ir taip: reiškinys yra *svetimas* sąmonei. Sąmonė eina prie jo, kaip prie kažko svetimo, *iš išorės*. Išgyvenimas (centriniai psichiniai fenomenai) yra *su sąmone*: sąmonė jame jau yra. Jei ne kiekvienas sąmonės turinys yra dalykinis, tai ir ne kiekvienas „ko nors įsisąmoninimas" yra *eo ipso* „intencionalus" („nukreiptas į ką nors").

lyta nuo visų subjektyvistinių priemaišų, t. y. sąmonės negalima laikyti mediumu, per kurį tai, kas išgyventa, apskritai įgyja galimybę egzistuoti; juo labiau jos negalima laikyti esminiu to, kas išgyventa, pagrindu*.

IX

Apibendrinę ligšiolinių samprotavimų rezultatus, pamatysime, kad išgyvenime mes susiduriame su visiškai savita sąmonės forma — su tiesiogine gyvojo *Aš* savimone. Pagrindinis šios savimonės bruožas — visiškas subjekto ir objekto (išgyvenančio ir išgyvenamo *Aš*) nesiskyrimas arba jų identiškumas. Kad būtų dar aiškiau, trumpai apžvelkime ir svarbiausius argumentus, kuriuos pateikia priešinga pusė, įrodinėdama, jog tiesioginė *Aš* savivoka yra negalima. Iš tiesų mes čia susidursime su dviem svarbiausiais argumentais, kurie abu galų gale susiję su tuo pačiu požiūriu į psichiką.

Pirmąjį argumentą galima būtų suformuluoti maždaug taip: nėra jokio vidinio psichinių fenomenų suvokimo ar

* Dėl prielaidos, kad yra esminis sąryšis tarp centrinės psichinės būties ir išgyvenimo, negalima pirma laiko nuspręsti, ar egzistuoja nesąmoninga psichika (neišgyventos psichikos prasme). Tiesa, mums regisi abejotina, ar galima kalbėti apie visai nesąmoningą (neišgyventą) psichiką, gal geriau būtų kalbėti ne apie nesąmoningumą, o apie „pasąmonę" (kaip daro M. Šeleris „Savęs pažinimo stabuose", p. 65—66), kuriai antsąmonėje (Oberbewusstsein) atstovauja koks nors itin tiesiogiai įrodomas dalykas arba kuri ne visuomet tiksliai nusakomu būdu modifikuoja ir veikia bendrąjį antsąmonės turinį. Gali būti net taip, kad toji pasąmonė toli gražu ne visuomet turi tiesioginį „kontaktą" su antsąmone (tatai, regis, liudija kad ir automatizmai bei kai kurie mediuminiai reiškiniai) ir kad tuo atveju jos egzistavimą ir galimybę ją išgyventi tik tuomet pavyks įrodyti, jei mes pajėgsime antsąmonę išjungti arba nustumti į antrąją vietą. Be to, nesąmoningumo problemos, paimtos visa jos apimtimi, sprendimas, be abejo, glaudžiai siejasi su fundamentaliu metafiziniu klausimu, koks yra psichikos ir organinės, vitalinės būties santykis. Šiaip ar taip, mums tuo tarpu svarbu tik viena: kad esminis aktualių psichinių fenomenų (mes čia nekalbame apie psichines dispozicijas) požymis yra jų *išgyvenamumas;* ir tai ne ta prasme, kad sąmonė prisiartina prie jų tarsi iš išorės ir apšviečia juos kaip kažką, kas nuo jos skiriasi, o ta prasme, kad vidinis psichikos vystymasis ir plėtotė pajėgia įsisąmoninti save kaip išgyventą, pajėgia pati save apšviesti.

savivokos; psichiniai fenomenai mums tiesiogiai duoti išgyvenimų sraute, jie paprasčiausiai yra, ir todėl nėra jokios prasmės kalbėti apie kokius nors ypatingus *Aš* suvokimo aktus, kuriais jis pagauna pats save ir savo būsenas. Kitaip sakant, savivokos (vidinio suvokimo) problema yra tariama problema, iš kurios, atidžiau panagrinėjus, lieka tuščia vieta*. Šis argumentas kilęs iš vadinamosios išgyvenimų koncepcijos, kurios nėra reikalo čia giliau nagrinėti; kaip įtikinamai parodė M. Geigeris, ji akivaizdžiai prieštarauja fenomenologiniams faktams. Todėl mes apsiribosime tiktai klausimu, kokie iš tikrųjų yra tie konkretūs pagrindai, kuriais remiasi išgyvenimų koncepcija ir kurie jai ligi šiol garantuoja viešpataujančią padėtį psichologijoje. Iš dalies tai, kaip anksčiau jau buvo kalbėta, tam tikri idealistiniai prietarai (visa, kas išgyvenama, yra sąmonės turinys, sąmonės būsena), o iš dalies ir kitas motyvas, kuris dažnai vaidina netgi lemiamą vaidmenį: išgyvenimas, *dalykiškai* analizuojamas praeitin nukreiptos refleksijos ar stebėjimo („savistabos"), iškyla prieš psichologą kaip „nepaliaujama kokybių kaita", kaip išgyvenimų (teisingiau — reiškinių) srautas, kuriame nematyti nei realaus *Aš*, nei jo veiklos (suvokimo, pažinimo, nusistatymo), kitaip sakant, kuriame *Aš* ir jo veikla irgi yra ne kas kita, kaip tik išgyvenimų ryšiai ar net paprasčiausiai sąryšio išgyvenimai. Bet čia mes jau paliečiame antrąjį argumentą, nukreipiamą prieš vidinį suvokimą (savivoką). Šis argumentas pateikiamas keliais variantais, tačiau visuomet gali būti išreiškiamas teiginiu, kad savivoka ir savistaba tikrąja šių žodžių prasme yra neįmanomos, nes nei *Aš*, nei jo veikla nesą dalykiškai suvokiami ir pažįstami. Štai ką sako P. Natorpas: „*Aš* jo pirmapradžiu pavidalu negali būti paverstas objektu, nes jis, visų objektų priešprieša, yra tai, kam kas nors ir tegali būti objektas. Jis pats negali būti objektas kam nors kitam (savo pradiniu pavidalu; jis gali būti objektas tik išvestine, fiktyvia forma); tik kas nors kita gali būti objektas jam. *Jis negali būti nė objektas* pats sau, kaip kad buvo manyta; kai galvojama apie jį,

* Plg. *M. Schlick*, Allgemeine Erkenntnislehre, 2 Aufl., 1925, § 20; Die sogenannte innere Wahrnehmung, S. 139 ff.

kaip apie objektą, jau nebegalvojama apie jį, kaip apie *Aš*"*. Tą pačią mintį, šiek tiek kitaip suformuluotą, išreiškia ir H. Rikertas: „<...> galimybe skaidyti psichiką į *percipiens* ir *perceptum* pagrįsta empirinės psichologijos galimybė. Tačiau tai nereiškia, kad *percipiens* ir *perceptum* yra *tas pat*, nes tai būtų loginė beprasmybė. Savivoka ir savistaba tikrąja šių žodžių prasme yra prieštaringos sąvokos. Stebintysis visuomet turi būti kažkas *kita* negu tai, kas stebima, *percipiens* turi būti kažkas kita nei *perceptum*. Taigi savivokos ar savistabos metu subjektas visuomet yra tik viena psichinio gyvenimo dalis, o antroji dalis sudaro objektą, kuris yra suvokiamas arba stebimas. <...>

Be šios prielaidos būtų nesuprantama, kaip mes galime objektinti patys save ir užsiiminėti psichologija kaip mokslu" **.

Šis argumentas atrodo iš tikro svarus. Juk jis teigia, kad savivoka yra negalima ne tik faktiškai, empiriškai, bet ir iš principo, logiškai. *Aš* kaip subjektas negali sykiu būti ir objektas, t. y. *ne-Aš*. Tačiau prieštaravimas atsiranda tik tuomet, kai savivoka ir savimonė suprantamos kaip dalykinė pagava ir dalykinis pažinimas, nes tik šiuo atveju egzistuoja subjekto ir objekto dualizmas bei jų abipusė transcendencija. Bet tai negalioja tiesioginiam išgyvenimui, o pirminė savivoka ar pirminė savimonė kaip tik ir yra toks išgyvenimas. Taigi pagrindinė P. Natorpo ir H. Rikerto argumentų klaida yra ta, kad jie neskiria išgyvenimo nuo dalykinės pagavos arba kad jie mano, jog ir pirminė savivoka gali būti ne kas kita, kaip tik dalykinė pagava.

Reikia pabrėžti, kad nė viena filosofijos kryptis, visą žinojimą ir pažinimą laikanti dalykiniu pažinimu (o tokių krypčių yra dauguma), principingai ir sistemingai nekėlė *Aš* ir *Aš* veiklos (norų, nusistatymų, tendencijų, siekių ir kt.) problemos. Tik psichologijoje, kaip matėme, buvo padarytos neišvengiamos išvados iš šios žinojimo ir pažinimo koncepcijos. O juk ši problema yra ne tik psicho-

* *P. Natorp*, Allgemeine Psychologie, S. 31.

** *H. Rickert*, Die Grenzen naturwissenschaftl. Begriffsbildung, u. 4 Aufl., S. 106.

loginė, bet ir etinė, netgi filosofinė (ir šia prasme metafizinė). Juk negalima pasitenkinti tuo, kad, kaip, pavyzdžiui, daro loginio idealizmo atstovai, tiktai nurodoma, jog pačiame pažinime yra *tendencijos* aspektas, nes pasaulio pažinimas yra „užduotis be pabaigos", kuri gali būti išspręsta tik nuolat siekiant pažinimo idealo. Taip tik parodoma, kad pažinimo problema dalykiniu požiūriu susijusi su valios problema, tačiau šia nuoroda valios problema net nepradedama spręsti. Juk pirmiausia reikia išsiaiškinti, kokios *duotybės* sukuria pagrindą tokioms sąvokoms, kaip *Aš*, veikla, valia ir kt., kokie fenomenologiniai duomenys jas atitinka ir net ar apskritai esama tokių duomenų. Jei iš tikrųjų rimtai pažiūrėsime į šį klausimą, tai aiškų požiūrį apie jį turi išreikšti ne tik psichologija, bet ir etika (ir apskritai filosofija). Iš tiesų, kokią teisę turi etika vartoti tokias sąvokas kaip *Aš*, veikla, noras, siekis ir kt., jei jos, kaip matėme, neturi fenomenalios bazės dalykiniame pažinime? Arba dorovinė sąmonė nėra vien tik dalykinė sąmonė ir etinis pažinimas nėra vien tik dalykinis pažinimas, arba, jei tai netiesa, jei etika iš tikrųjų remiasi tiktai dalykiniu pažinimu, lieka tik dvi galimybės: arba sąvokos *Aš*, aktyvumas, noras ir t. t. tėra tik seniai įveiktos mitologinės metafizikos liekanos, kurioms apskritai nėra vietos moksliniame pažinime, arba tai tik dirbtinės, pagalbinės, fiktyvios sąvokos, neturinčios atitikmenų realybėje, tarnaujančios vien išoriniams aprašymo ir sisteminimo tikslams, tačiau tik tiek susijusios su psichologinių ar etinių problemų turiniu, kiek jėgos sąvoka susijusi su moderniomis fizikos teorijomis. Tačiau ši prielaida, atidžiau pažvelgus, susiduria su neįveikiamais sunkumais. Juk tokios sąvokos, kaip *Aš*, aktyvumas, noras ir t. t., nėra vien tik mokslinio mąstymo kūryba. Jos kyla iš ikimokslinės, praktinės gyvenimiškosios sąmonės. Kaip tad gali būti, kad neatsirastų tokios srities, kur jos pritaptų, kur jas atitiktų kokios nors fenomenalios duotybės? Juk šios sąvokos taip giliai įaugusios į mūsų gyvenimiškąją sąmonę, taip neatskiriamai su ja susijusios, kad ši be jų apskritai neįsivaizduojama. Ir kokia turėtų būti etika, naudojanti šias sąvokas tik kaip metodines fikcijas? Jau šių trumpų pastabų pakanka parodyti tokios prielaidos nepagrįstumui — ir ne tik etikoje,

bet ir psichologijoje. Panagrinėkime, pavyzdžiui, tas įvairiausias sąvokas, kurios psichologijoje turėtų atitikti *Aš sąvoką. Ką gi iš tikrųjų reiškia, kai tvirtinama,* kad *Aš* yra tvarus ar ne taip tvarus išgyvenimų pluoštas arba kad jis išreiškia psichinių išgyvenimų komplekso vienovę, arba kad jis esąs netgi atskiras „komplekso išgyvenimas"? Matyt, nieko kito, kaip tik tai, jog *dalykinėje* psichinio gyvenimo analizėje viena ar kita minėtųjų sąvokų gali *reprezentuoti Aš* sąvoką. Juk tas, kas be išankstinio nusistatymo žvelgia į fenomenalius faktus, negali rimtai kalbėti apie tiesioginį šias sąvokas atitinkančio turinio *tapatumą* su *Aš*, o tas, kas šiuo atveju vis dėlto taria egzistuojant visišką identiškumą, apeina pačią *Aš* problemą. Bet toks problemos apėjimas niekuomet nelieka nenubaustas. Juk apeitoji problema pasilieka ir verčia tyrinėtoją imtis dirbtinių interpretacijų ir konstrukcijų, kurios niekuomet negali atitikti faktų. Argi ne dirbtinė interpretacija yra tuomet, kai P. Natorpas sako, kad *Aš* yra ne psichologijos objektas, ne jos problema, o jos „problemų pagrindas arba vienybės pagrindas Platono „idėjos" prasme", t. y. loginės hipotezės prasme? Psichologijos problema čia akivaizdžiai paversta logine problema ir dėl to neatpažįstamai iškreipta. Ir kas iš to, kad P. Natorpas paskui vėl bando charakterizuoti *Aš* kaip tai, kas labiausiai tiesiogiška ir konkretu! Juk *Aš* konkretumas jam reiškia tik nuolatinę dėsnio (idėjos) konkretizaciją, t. y. jis turi tik grynai loginę prasmę ir todėl iš tikrųjų neturi nieko bendra su gyvenančiojo *Aš* konkretumu. H. Miunsterbergo psichologinės koncepcijos dirbtinumą ir nenatūralumą mes jau anksčiau atskleidėme. Šiaip ar taip, H. Miunsterbergo požiūris pranašesnis bent tuo, kad jis atvirai pripažįsta dirbtinį, konstruktyvų savo psichologinės koncepcijos pobūdį. Juk ir fenomenalius faktus H. Miunsterbergas čia teisingiau įžvelgė nei dauguma kitų. „*Aš* funkcija,— sako jis,— nėra aptinkama suvokimo prasme, ji yra išgyvenama, norima, teigiama <...>; ir nors jos realumas yra pats tikriausias visoje tikrovėje, ji yra kartu ir vienintelis dalykas, kurio niekaip negalima <...> objektinti" *. Vien tiktai vienašališka

---

* *Grundzüge d. Psychologie*, 2 Aufl., S. 93.

orientacija į „objektinančius" gamtos mokslus sutrukdė jam iš šio teiginio padaryti neišvengiamas psichologines išvadas, t. y. pripažinti, kad tiesioginis *Aš* bei jo veiklos išgyvenimas, kaip atskira, dalykiniam pažinimui netapati žinojimo rūšis, gali egzistuoti ir psichologijoje. Kai tai yra įžvelgiama, pradingsta visi tie sunkumai, su kuriais turi grumtis vyraujanti psichologinė koncepcija: tai, kad ji yra priversta pripažinti *Aš* reikšmę psichiniam gyvenimui, bet kartu nenori laikyti jo dalykiniu, taigi ir psichologijos objektu.

X

Tiesa, taip dar neišsklaidomos visos abejonės dėl to, ar galima pripažinti egzistuojant nedalykinį pažinimą. Juk pati pažinimo sąvoka nėra vienareikšmė. Ne tik fenomenologijos požiūriu buvo teisingai nurodoma, kad tarp *žinojimo* (Kennen) ar *žinių turėjimo* (Kenntnisnehmen) ir *pažinimo* (Erkennen), egzistuoja esminis skirtumas*. Žinojimo atveju mes susiduriame tiktai su ko nors *turėjimu* ar *duotumu*. Tuo tarpu pažinimas visuomet yra tam tikros *dalykų padėties* (Sachverhaltes) pažinimas: pažinimas, kad kažkas yra būtent toks, o ne kitoks. Taigi pažinimas išeina už žinojimo ribų, išskirdamas iš kažko turimo ar duoto imanentinę dalykų padėtį ir pateikdamas ją kaip esančią. Todėl pažinimas savo esme yra *dalykinis*. Dalykų padėtis yra priešais pažįstantį subjektą kaip jam netapatus, jam transcendentiškas objektas. Bet čia tuoj pat savaime aiškėja štai kas: nedalykinis pažinimas, esantis *Aš* bei jo veiklos išgyvenime, nėra pažinimas tikrąja šio žodžio prasme. Jis gali būti pripažįstamas tik ypatinga žinojimo rūšimi. Kitaip tariant, *Aš* tiesioginiame išgyvenime (savimonėje) visuomet yra tik *įsisąmonintas* (Bewusstes), bet ne *pažintas* (Gewusstes). Tačiau tai nereiš-

* Plg. *M. Schlick,* Allgemeine Erkenntnislehre, S. 77 ff. ir ypač *D. v. Hildebrand,* Die Idee der sittlichen Handlung.— Jahrbuch für Philosophie u. phänomenol. Forschung, B. III, S. 134 ff. Tačiau jau ir *G. Teichmiuleris* įžvelgia šį skirtumą, kai jis „sąmonę", kaip nerišlų pažinimą (sąryšio taškų žinojimą), skiria nuo „pažinimo", kaip rišlaus mąstymo. (Plg. Die wirkliche und die scheinbare Welt, V Kap., § 3; Bewusstsein u. theoretisches Wissen, S. 99 ff.).

kia, kad ši „vidinė" sąmonė neturi pažintinės reikšmės, kad ji nesudaro būtino pagrindo tam tikros dalykų padėties pažinimui. Juk ir būdama vien tik žinojimu, ji vis dėlto yra pažinimas. Bet šį klausimą dar reikia atidžiau panagrinėti.

Pažinimas, glūdintis *Aš* išgyvenime, kaip mums parodė fenomenologinė analizė, yra *imanentiškas Aš* būčiai, psichinei būčiai. Taigi jis nėra atskirtas ir nepriklausomas nuo tos būties, jis yra lyg ir šios būties emanacija arba funkcija, jos apsišviestumas. Savarankišku ir atskirai egzistuojančiu jis gali tapti tik tuomet, kai atsiplėšia nuo *Aš* ir nuo psichinės būties, taigi kai transcenduoja tiesioginio išgyvenimo sferą ir iškyla prieš šią sferą kaip savarankiškas aktas. Bet tada iš karto panaikinamas išgyvenimui būdingas būties ir pažinimo imanentiškumas, subjektas ir objektas netenka savo tiesioginio identiškumo, žinantis subjektas nutolsta nuo objekto (išgyvenamojo *Aš*) ir traktuoja jį iš šalies kaip kažką, kas jam transcendentiška, taigi kaip kažką, kas yra prieš jį kaip objektas. Kitaip sakant, vidinis *Aš* suvokimas arba savęs išgyvenimas tampa reflektuojančiu dalykiniu nagrinėjimu; tik dabar jis virsta savijuta arba savivoka tikrąja šių žodžių prasme, o ši, toliau plėtodamasi, pereina į savistabą ir savęs pažinimą. Tačiau perėjimas nuo savęs išgyvenimo prie reflektuojančios savianalizės ar, paprasčiau kalbant, prie refleksijų, toli gražu nereiškia imanentiško, tiesiaeigio *Aš* išgyvenimo („vidinio suvokimo") vystymosi arba jo eksplikacijos. Čia mes susiduriame su perėjimu į kitą pažinimo matmenį, arba, jei vartosime terminą, apibūdinantį dalyko esmę,— su *sąmonės nusistatymo* pasikeitimu. Tai parodo jau ir tas esminis pakitimas, kuris įvyksta subjekto — objekto koreliacijoje: vietoj jų imanentiškumo ir identiškumo atsiranda transcendencija ir priešprieša. Kad būtų dar aiškiau, palyginkime su išoriniu suvokimu bei jo santykiu su pažinimu. Ir išorinis suvokimas savo pirmykščio netarpiškumo forma yra tiktai žinojimas, tam tikrų regimų turinių turėjimas žinojime. Pažinimu jis tampa tiktai tuomet, kai tuose turiniuose slypinti dalykų padėtis išskiriama ir sprendimu pateikiama kaip esanti. Taigi pažinimas yra lyg ir antroji žinojimo pakopa ar fazė, susiformuojanti pirmosios fazės — išorinio suvokimo — pagrindu,

tačiau visiškai atskirta nuo šio pagrindo tam tikru ypatingu aktu. Šis aktas taip pat refleksyvus, refleksyvus ne ta prasme, kad jis būtų nukreiptas į patį pažįstantįjį subjektą, o ta prasme, kad subjektas šiuo aktu sužino, *įsisąmonina* tai, kas jam kaip esatis yra duota išoriniu suvokimu. Apskritai pažinimo santykis su jo ką tik paminėtomis pradinėmis pakopomis — „išorine" sąmone (išoriniu suvokimu) ir „vidine" sąmone (*Aš* išgyvenimu) — iš principo yra vienodas. Tačiau esminis skirtumas tarp jų yra tas, kad pereinant nuo išorinio suvokimo prie jame esančios dalykų padėties pažinimo nereikia iš principo keisti sąmonės nusistatymo. Subjekto ir objekto dualizmas, jų abipusė transcendencija, būdinga išoriniam suvokimui, išlieka ir šiuo atveju, iš tikrųjų ji tik čia ir įgauna savo principinę reikšmę — būti kiekvienos dalykinės pagavos pagrindu. Perėjimas nuo žinančio išorinio suvokimo prie išorinio pasaulio dalykinio pažinimo yra, taip sakant, visai *natūralus:* būties, kurią mes žinome išoriniu suvokimu ir kurią mes vėliau dalykiškai pažįstame sprendimu, duotumo būdas abiem atvejais yra tas pats. Todėl suvokime esanti dalykų padėtis išskiriama be jokių kliūčių, pats suvokimas neiškraipomas. Jis išlieka nepakitęs tarsi savotiškas fonas, kuriame išryškėja sprendimo pagauta dalykų padėtis. Visai kas kita, kai susiduriame su *Aš* išgyvenimu (vidiniu suvokimu). Čia pirmiausia reikalingas radikalus sąmonės persiorientavimas: tai, kas žinoma išgyvenime, turi būti pervesta į kitą duotumo būdą; išgyvenimas turi tapti reiškiniu; tik tuomet galėsime dalykiškai pažinti *Aš* išgyvenimą*. Tai galima parodyti ir kitu aspektu.

* Dalykinio ir išgyvenimu paremto (nedalykinio) sąmonės nusistatymo skirtumo reikšmę galima pailiustruoti ir kai kuriais psichopatologijos reiškiniais. Juk vadinamoji depersonalizacija, kaip parodė išsamūs tyrinėjimai (plg. *K. Österreich,* Phänomenologie des Ich, I, Kap. XII, XIII, S. 379—509), yra ne savojo *Aš* praradimas, o viso *Aš* išgyvenimo *susvetimėjimas.* Bet depersonalizacija dažnai susijusi su savistabos ir autoanalizės hipertrofija, slopinančia normalų išgyvenimą. Ir tai suprantama: juk kaip tik savistaba sukuria distanciją tarp stebinčio ir išgyvenančio *Aš,* drauge pastarąjį sudalykindama ir padarydama jį svetimą sau pačiam. Dėl šito sudalykėjimo ir susvetimėjimo *Aš* gali suskilti (atsirasti antrasis *Aš*). Tačiau *Aš* skilimas gali būti ir kitos kilmės; jis gali įvykti dėl vadinamųjų psichinių įkyrumų (įkyrių jausmų, afektų, idėjų ir t. t.). O šitų įkyrumų prigimtis jokiu būdu nėra dalykinė, jie neveikia išgyvenimo sferos (*Aš* sferos) iš išorės kaip

Turimos žinios yra dar tik žinojimas ir nereiškia žinojimo turėjimo tikrąja žodžių prasme, t. y. ta prasme, kad žinantysis subjektas yra jį visiškai įvaldęs ir gali suvereniai juo naudotis. Tik tuomet, kai žinojimas tampa pažinimu, kai išskiriama suvokime ir išgyvenime glūdinti dalykų padėtis, kai ji apibrėžiama, subjektas perima ir įvaldo žinojimą. Taigi perėjimas nuo žinojimo prie pažinimo reiškia du dalykus: ne tik galutinį žinojimo sudalykėjimą (suobjektinimą), bet ir tai, kad subjektas tą žinojimą įvaldo, paverčia savo nuosavybe. Todėl natūrali ir būtina šio proceso pabaiga yra kalbinis žinojimo apdorojimas ir formulavimas. Tiktai kalbiškai suformuluotame teiginyje, sprendinyje pažinimo turinys (dalykų padėtis) galutinai fiksuojamas ir tampa subjekto savastimi.

Iš šitų samprotavimų plaukia keletas nepaprastai svarbių išvadų, padedančių teisingai suprasti visą pažinimo problemą. Mokslinio (taigi kalbiškai apdoroto) pažinimo sferoje dalykinis sąmonės nusistatymas yra ne tik dominuojantis, bet ir viešpataujantis, metodiniu požiūriu vienintelis galimas. Taigi šiam dalykiniam nusistatymui, jeigu jis nori tapti moksliniu pažinimu, turi paklusti ir tas žinojimas, kuris gaunamas iš išgyvenimo. Bet čia iškyla psichologijai ir dvasios mokslams lemiamas klausimas: ar apskritai įmanoma objektinti, dalykiškai pažinti išgyvenimą? Ir ką apskritai reiškia toks išgyvenimo sudalykinimas? Ar jis, kaip mes anksčiau sakėme, dalykiniam nagrinėjimui tampa reiškiniu? Bet, tapęs reiškiniu, jis yra kažkas kita, jau nebe išgyvenimas. Tuomet pažinimas reiškinio, užėmusio išgyvenimo vietą, jau nebėra paties išgyvenimo pažinimas. Ir apskritai, ar galima teigti, kad

reiškiniai, jie patys priklauso tai sferai ir išgyvenami kaip labiau ar mažiau susiję su *Aš*. Nuo normalių išgyvenimų jie skiriasi tiktai tuo, kad yra išgyvenami nepriklausomai nuo centrinio, sąmoningojo ir valingojo *Aš*, netgi prieš pastarojo valią (tuo ir reiškiasi jų įkyrumas). Ši nepriklausomybė nuo centrinio *Aš* (ir ta prasme nutolimas nuo *Aš*) gali sukurti prielaidas antrojo *Aš* atsiradimui ir labiau ar silpniau išreikštam pastarojo sudalykinimui (jei jis, pavyzdžiui, įsivaizduojamas kaip svetimas, į nuosavą psichinį gyvenimą įsiskverbęs asmuo). Taigi šiais dviem atvejais susiduriame su priešingais dalykais. Jei pirmuoju atveju į sudalykinimą linkęs sąmonės nusistatymas (savistaboje) sukelia *Aš* susidvejinimą, tai antruoju atveju išgyvenimas yra jau susiskaldęs pirmiau negu sudalykėjimas išplinta iki antrojo *Aš*, iki antrojo asmens.

išgyvenimas tapo reiškiniu? O gal jį reiškinys greičiau tik pakeičia? Bet koks gali būti tokios substitucijos pagrindas, jeigu reiškinys iš esmės skiriasi nuo išgyvenimo? Argi neteisingai buvo tvirtinama, kad *Aš* ir jo veiklos arba „dvasinio asmens" iš viso negalima dalykiškai pažinti?

Kita vertus, jei atsakymas į šį klausimą neigiamas, neišvengiamai kyla kitas klausimas: jeigu *Aš* ir visų *Aš* išgyvenimų negalima dalykiškai pagauti ir jeigu bet koks mokslinis pažinimas yra dalykinis pažinimas, tai kaip tuomet iš viso įmanoma pažinti išgyvenimą? Kaip tuomet galime laikyti prasmingomis, apibrėžti ir aprašyti tokias sąvokas, kaip išgyvenimas, *Aš* ir t. t., priešpriešindami jas sąvokoms reiškinys, *ne-Aš* ir t. t. Jei tai yra įmanoma, tai, matyt, vis dėlto įmanomas ir tam tikras dalykinis šitų „objektų" pažinimas. O gal tai tik negatyvios ribinės sąvokos, nelyginant I. Kanto daiktas savaime? Tačiau tokia prielaida būtų aiškiai nevykusi. Juk kaip tik šitų fenomenų pozityvumas, jų duotumas, nors jį ir labai sunku išreikšti kokia nors sąvoka, yra akivaizdus ir neabejotinas dalykas.

Šito prieštaravimo nebūtų galima išspręsti, jei kiekvienas žinojimas būtų tik dalykinis pažinimas, jeigu greta pažinimo nebūtų dar ir žinojimo, suprantamo kaip paprastas suvoktumas (Bewußthaben). Maža to: jei egzistuotų tik dalykinis žinojimas, tai psichinių (ir apskritai dvasinių) fenomenų pažinimas būtų iš viso neįmanomas. Tuomet mes susidurtume tik su reiškiniais ir kaip galėtume žinoti, kad tai yra būtent psichiniai reiškiniai, jeigu jie neturėtų svarbiausios psichinių fenomenų savybės — išgyvenimo pobūdžio? Jei egzistuotų vien tik dalykinis pažinimas, tai jis psichikos atžvilgiu būtų, taip sakant, „aklas", neturėtų jokių priemonių bei kriterijų, pagal kuriuos galėtų atskirti tai, kas psichiška, nuo visos kitos būties. Jei mokslinis mąstymas nori pažinti psichiką, jis neturi apsiriboti dalykiniais reiškiniais, o privalo ieškoti paties išgyvenimo, kuriam (dažniausiai labai netobulai ir neadekvačiai) dalykiniame nagrinėjime atstovauja reiškinys. Kitaip sakant, dalykinis nagrinėjimas turi parodyti, kad psichinių fenomenų atžvilgiu jis nėra *natūralus, pirminis* nagrinė-

jimo būdas, kad jo šaknys galų gale yra *nedalykiniame* arba ikidalykiniame psichinio išgyvenimo suvokime (turėjime) ir todėl tik pastarasis gali jam atskleisti tikrąją psichinių fenomenų esmę. Taigi dalykinis pažinimas turi pats save *transcenduoti,* kad apskritai galėtų įsisavinti psichinį fenomeną. Kaip ir kokiu būdu įmanomas toks dalykinio pažinimo savęs transcendavimas, yra jau kita problema, kurią mes dar turėsime nagrinėti atskirai*. Čia norime tik pasakyti, jog sritis, į kurią skverbiasi dalykinis pažinimas, nėra jam absoliučiai heterogeninė, jog ji — tik kita žinojimo forma. Taigi, kad dalykinis pažinimas kiltų iš ikidalykinio (psichinių fenomenų) suvokimo, dvi žinojimo formos turi priklausyti viena nuo kitos arba būti grindžiamos viena kita. Tik remdamiesi išgyvenimu, mes galime vienokius ar kitokius reiškinio požymius interpretuoti kaip psichikos „apraiškas", o patį reiškinį laikyti psichinio gyvenimo sudedamąja dalimi ar elementu. Psichinė reiškinio „prasmė" egzistuoja tik tiesioginiame išgyvenime, ir tik per išgyvenimą ir išgyvenime ją galima parodyti bei pagauti. Nėra principinio skirtumo, ar tai yra tikras išgyvenimas, ar tik fantazija, ar pagaliau tik pakartotinis išgyvenimas; svarbu yra viena: tiktai išgyvenimui būdingas nedalykinis sąmonės nusistatymas leidžia įžvelgti psichinių fenomenų esmę. Kaip matome, nepaisant to, kad moksliniame psichinės būties pažinime negalima išvengti dalykinio nagrinėjimo būdo, svarbiausią vietą čia vis dėlto užima ne jis (kaip esti gamtamokslinio išorinio pasaulio pažinimo atveju), o ikidalykinis suvoktumas (žinojimas), glūdintis išgyvenime. Psichiniai fenomenai tiesiogiai įkūnyti tiktai išgyvenime.

Išsiaiškinus šituos dalykus, jau sudaromos sąlygos anksčiau minėtoms psichologinėms aporijoms išspręsti ir paaiškėja kilmė tų sunkumų, su kuriais susiduria gamtamokslinė bei logizuojanti psichikos koncepcija. Psichologijoje dalykinis nagrinėjimo būdas negali būti *autonominis, apsiribojantis vien savimi.* Jis turi nuolat orientuotis į psichinių reiškinių ikidalykinį suvoktumą (išgyvenimą) ir juo vadovautis. Vos tik šis nagrinėjimo būdas atsiejamas

* Darbe, kurį planuojame paskelbti kaip šio veikalo tęsinį.

nuo išgyvenimo ir pradeda reikštis izoliuotai, psichiniai fenomenai nejučiom ir neišvengiamai iškreipiami ir išgyvenimų vieton iškyla visai kitokie ir nė vienu aspektu jiems neadekvatūs reiškiniai. Realus daugiasluoksnis psichinis gyvenimas virsta vienasluoksniu monotonišku srautu reiškinių, be to, dar ir klaidingai vadinamų išgyvenimais, realųjį *Aš* pakeičia formali psichinių ryšių vienovė. Taip psichologija praranda psichinio gyvenimo realybę, kuri — šiuo dalykiniu aspektu — atrodo esanti tiktai tam tikrų fizinių ir fiziologinių procesų atspindys ar šešėlis. Tiesa, į gamtos mokslus ir logiką besiorientuojanti psichologija savo pačios labui niekuomet nesugebėjo iki galo nuosekliai laikytis savo metodinių principų. Ji nepastebimai griebiasi ikidalykinio išgyvenimo ir būtent iš čia semiasi vertingiausių psichologinių žinių. Kai ji, pavyzdžiui, kalba apie „bendrą išgyvenimą", tai pati nesupranta, kad toks išgyvenimas yra visai nedalykinis, nebent rekuruotume į hipotetinį fiziologinį jo koreliatą; bet tai būtų ne psichologinės problemos sprendimas, o aiškus *metabasis eis allo genos*. Grynai „objektinanti" (nuosekliai gamtamokslinė) psichologija, kokios reikalauja H. Miunsterbergas, yra ne kas kita, kaip teorinis dezideratas, kurio niekuomet neatitiks gyva psichologinė analizė net ir savo eksperimentine forma, jeigu ji neišleidžia iš akių savo tikrojo objekto — psichinio išgyvenimo. O jeigu ji taip padarytų, tai paneigtų pati save, kaip mokslą apie psichiką (išgyvenimą).

Iš to savotiško santykio tarp dalykinio (objektinančio) psichinių fenomenų nagrinėjimo ir jų ikidalykinio suvoktumo (išgyvenimo pavidalu) darosi suprantamas ir P. Natorpo mėginimas traktuoti psichologijos metodą kaip tiesioginio išgyvenimo „subjektinimą" arba „rekonstrukciją" pagal įvairias loginio objektyvumo pakopas. Jei išeities tašku pasirenkamas dalykinis nagrinėjimas (kaip daro P. Natorpas), tuomet iš tikrųjų duota yra tai, kas dalykiška, objektyvu, tai, iš ko pirminį, neobjektintą išgyvenimą galima gauti tik rekonstrukcijos būdu. Taigi, pradėdami nuo objektyvaus reiškinio, mes galėsime tik tada pasiekti neobjektyvų išgyvenimą, jei panaikinsime, pašalinsime objektinantį nagrinėjimą, kuriam yra duotas reiškinys, ir grįšime prie išgyvenimo ikidalykinio suvoktumo.

Šia prasme psichologijos metodas iš tiesų gali būti apibūdinamas kaip „subjektinanti rekonstrukcija". Tačiau šioje charakteristikoje slypinti teisinga mintis iš karto iškreipiama, nes P. Natorpas subjektinimą supranta kaip paprastą objektinimo priešingybę, t. y. kaip kryptį, priešingą objektinančio pažinimo krypčiai ir kartu su ja koreliuojančią (kaip „minusinę kryptį"). Anot P. Natorpo, objektinti — reiškia logiškai apibūdinti, sieti, jungti.

Todėl tai, kas subjektyvu, šiuo atveju yra tik tai, kas *mažiau* apibrėžta, susieta ir sujungta, t. y. tik žemesnioji objektinimo pakopa, palyginti su aukštesniąja. Tai, kas absoliučiai subjektyvu — tiesioginis išgyvenimas — tėra vien nulinis objektyvumo laipsnis. Bet šitaip visa subjektyvumo ir objektyvumo opozicija perkeliama į loginę plotmę, ir galutinai išnyksta lemiamas aspektas — tai, kad psichologinio metodo „subjektinimas" reiškia perėjimą prie kito (ikidalykinio) sąmonės nusistatymo. Juk ir subjektinančio pažinimo atveju mes liekame toje pat plokštumoje, kaip ir objektinantis pažinimas. Taigi psichologija yra ne kas kita, kaip logikos ir objektinančių mokslų veidrodinis atspindys. Ji leidžiasi žemyn tuo pačiu keliu, kuriuo užkopė objektinantys mokslai. Labai būdingas yra tas pavyzdys, kuriuo P. Natorpas mėgina paaiškinti savo psichologijos koncepciją: kokios nors spalvos juslinis suvokimas yra žemesnioji objektinančio pažinimo pakopa, palyginti su fizikiniu tos spalvos supratimu (pavyzdžiui, tam tikru šviesos bangų greičiu)*. Taigi, anot P. Natorpo, psichologijos užduotis būtų priešinga kryptimi nueiti tą kelią, kurį objektinantis pažinimas nuėjo nuo juslinio spalvos suvokimo iki jos fizikinio supratimo. Jeigu bandytume tvirtai laikytis šio apibrėžimo, tai psichologijai būtų pakištas jai visai svetimas objektas. Juk juslinis suvokimas, suprantamas kaip objektinančio pažinimo pakopa, t. y. suvokimo turinys (pati spalva), iš viso neturi nieko bendra su tuo, kas psichiška, nieko, kas sietųsi su tiesioginiu išgyvenimu. Kol mes apsiribojame objektyvaus, dalykinio pažinimo sritimi, mums neprieinama tai, kas iš tikrųjų priklauso psichikai, mums neprieinamas išgyvenimas.

---

* *P. Natorp,* Allgemeine Psychologie, I, S. 67 ff.

XI

Tačiau grįžkime prie gnoseologinio mūsų tyrinėjimų išeities taško. Juk tikrasis mūsų nagrinėjimo tikslas buvo ne psichinių fenomenų pažinimo problema. Jos analizė mums turėjo pasitarnauti tik pavyzdžiu, kuriuo naudodamiesi mes bandėme *spręsti grynai gnoseologinę problemą*: ar dalykinis sąmonės nusistatymas, kaip paprastai tvirtinama, yra būtina ir visuotinė bet kokio pažinimo ir žinojimo prielaida, taigi ar bet kokiame žinojime ir pažinime subjektas ir objektas sudaro transcendentinę priešpriešą? Kai kalbame apie gamtamokslinį išorinio pasaulio pažinimą, nesunku atsakyti į šitą klausimą. Juk jis yra tikras dalykinio pažinimo pavyzdys. Visai kas kita, kai susiduriame su psichinių fenomenų pažinimu. Matėme, su kokiais sunkumais čia susiduria dalykinis nagrinėjimo būdas. Tiesa, jis būtinas ir psichologijai, jeigu ji siekia būti moksliniu, t. y. sąvokomis ir kalba formuotu pažinimu. Tačiau čia dalykinis sąmonės nusistatymas — tik neišvengiama forma, kuri nėra nei homogeniška, nei adekvati tikrajam pažinimo turiniui (psichinei būčiai) ir į kurią šis turinys vėliau yra dirbtinai įspraudžiamas. Mat pirminis šio turinio duotumo būdas nesuderinamas su dalykiniu nagrinėjimu. Tai suponuoja nedalykinio pobūdžio sąmonės nusistatymas. Ir dalykinis pažinimas, stengdamasis būti teisingas ir adekvatus, turi remtis šiuo nusistatymu ir jį pabrėžti. O tai, kas skiria nedalykinį sąmonės nusistatymą nuo dalykinio, yra tiesioginė abipusė subjekto ir objekto imanencija ir jų identiškumas. Taigi mes priėjome gnoseologiniu požiūriu nepaprastai svarbią išvadą: ne visas žinojimas yra dalykinis pažinimas ir ne visas žinojimas paremtas dalykiniu sąmonės nusistatymu. Esama dar ir nedalykinio žinojimo, kurį atitinka nedalykinis sąmonės nusistatymas. Taigi čia kalbama ne tik apie skirtumą tarp žinojimo ir pažinimo, ne tik apie skirtumą tarp įvairių pa*žinimo psichologinio išsivystymo pakopų, o apie gnoseologinę* dalykinio ir nedalykinio sąmonės nusistatymo opoziciją*. Mums lieka tik tiksliau išreikšti šią opoziciją, kad būtų kiek įmanoma išvengta neteisingų interpretacijų.

* Čia jau matyti, kokia klaida yra visai atskirti žinojimą nuo pažinimo ir laikyti žinojimą tik pažinimo duomenų esatimi arba duo-

Pirmiausia dar kartą reikia pabrėžti, kad ši opozicija nesutampa su *opozicija tarp išorinio (į kūnų pasaulį nukreipto) ir vidinio (į psichinį gyvenimą nukreipto) suvokimo.* Yra ir psichinių reiškinių (pavyzdžiui, atminties vaizdiniai, fantastiniai vaizdiniai fiktyvioje erdvėje, erdvės atžvilgiu lokalizuoti kūno pojūčiai ir t. t.), kurie suvokiami dalykiškai, visai taip, kaip ir bet kokie fiziniai fenomenai. Yra ir vaizdinių gyvenimo mechanika, sudaranti vadinamosios asociacijų psichologijos objektą. Kita vertus, *ir kūniškus daiktus bei reiškinius aš galiu išgyventi* tam tikra prasme nedalykiškai, pavyzdžiui, savo paties kūną (savo „kūno sielą", kaip sako M. Šeleris). Psichinių fenomenų pažinimas mums buvo tik pavyzdys, kuriuo buvo galima itin aiškiai parodyti, jog egzistuoja nedalykinis sąmonės nusistatymas. Todėl visa, ką mes pasakėme apie psichinių fenomenų nedalykiškumą, taikytina ne apskritai psichikai, o centriniams arba branduoliniams psichiniams fenomenams, kurie turi išgyvenimo ar net *Aš* išgyvenimo pobūdį. Psichiniai reiškiniai visuomet priklauso periferiniam psichinio gyvenimo sluoksniui, ir, be abejo, reikšminga yra tai, kad tik šis periferinis sluoksnis tėra tiesiogiai prieinamas dalykiniam nagrinėjimui. Iš tikrųjų tik čia ir tegalima kalbėti apie vidinį suvokimą tikrąja šio žodžio prasme, t. y. pagal tikslią analogiją su išoriniu suvokimu. Patį tiesioginį išgyvenimą galima tik išgyventi,

---

tumu, niekuo nesusijusiu su pažinimo esme ir struktūra. (Plg. *M. Schlick,* Allgemeine Erkenntnistheorie, 2 Aufl., S. 77 ff.). Tai reiškia, kad pažinimo problema dalykiniu požiūriu nepagrįstai supaprastinama, todėl teisingai suprasti šią problemą darosi nepaprastai sunku. Gamtamokslinio pažinimo srityje padariniai, tiesa, iš pirmo žvilgsnio nepastebimi — juk čia sąmonės nusistatymas ir pažinimo, ir žinojimo atveju yra tas pats (t. y. dalykinis). Visai kas kita, kai susiduriame su būtimi, kurios pirminis duotumas nėra dalykinis (pavyzdžiui, centrinė psichinė būtis). Jeigu čia neatkreipiamas dėmesys į specifinį žinojimo savitumą, tai teisingas tokios būties pažinimo supratimas pasidaro neįmanomas. Mat pažinimui būdingame dalykiniame nusistatyme nelieka kaip tik to ypatingo nedalykinio duotumo, kuris todėl ir negali būti pagaunamas, kol pažinimas izoliuojamas nuo žinojimo. Todėl pažinimo priklausomybė nuo žinojimo, kaip dabar matome, yra daug didesnė ir esmiškesnė negu vien tik išorinis jo apribojimas jo turimais duomenimis. Todėl „duomenų" sąvoka apskritai netinka objekto ir pažinimo santykio esmei apibūdinti.

o ne suvokti. Kai jis suvokiamas, jis jau nebėra vien išgyvenimas.

Analogiškus, nors ir ne visai tuos pačius skirtumus tarp dalykinio ir nedalykinio sąmonės nusistatymo galima rasti visur, kur tik susiduriame su dvasinės būties, tai yra vertybių ir prasmių (bendrų ar konkrečių) pažinimu. Sistemiškai visų šių atvejų apžvalgai reikėtų skirti atskirą darbą. Čia pateiksime tik keletą akivaizdžių pavyzdžių. Mes jau kalbėjome apie nedalykinį pobūdį sąmonės, būdingos estetiniam įsijautimui (suprantant jį kaip fenomeną, o ne jo teorinį aprašymą). Kaip tik tuo jis aiškiai skiriasi nuo labiau dalykinės estetinės kontempliacijos, nors ir labai sunku vienareikšmiškai apibūdinti abipusį santykį tarp įsijautimo ir kontempliatyvaus suvokimo. Daug aiškiau viskas matyti dorovės sferoje. Čia išryškėja, kad nedalykinis nusistatymas turi reikšmę ne tiktai sąmonei, susijusiai su konkrečiais doroviniais veiksmais ir vertinimais (pavyzdžiui, prielankiu kito žmogaus likimo išgyvenimu, doroviniu pasišlykštėjimu padaryta niekšybe ir t. t.). Dorovinių *vertybių pažinime* šis nusistatymas taip pat vaidina lemiamą vaidmenį. Ir čia pirmiausia reikia skirti sąvokinį vertybės pažinimą nuo akivaizdaus arba intuityvaus vertybės žinojimo, per kurį mums apskritai duodamos dorovinės vertybės, panašiai kaip per regėjimą mums duotos spalvos, per klausą — garsai, per išorinį suvokimą — daiktai ir t. t. Tačiau, kaip teisingai pažymi D. Hildebrandas*, ir pačioje intuityvioje vertybės pagavoje (vertybės žinojime) mes turime skirti *vertybės jutimą* arba *vertybės įvaldymą* nuo *vertybės matymo*. Iš tikrųjų tik pastarasis yra analogiškas spalvų matymui bei daiktų suvokimui, nes tik tada, kai įžvelgiame vertybę, ji yra mums duota tarytum per dalykinę distanciją. Tuo tarpu visai kitoks yra vertybės jutimas. Kaip sako D. Hildebrandas, vertybės duotumą čia galima palyginti ne su spalvos duotumu regėjime, o su skausmo duotumu skausmo pojūtyje. Tik jausdamas vertybę, aš iš tiesų „išgyvenu" vertybę. Tik taip aš įgyju „asmeninį kontaktą" su ja, tik taip ji tampa man tiesiogiai „gyva" kaip vertybė. O tai

---

* *D. v. Hildebrand,* Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis.— Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, B. V, S. 467 ff.

juk reiškia ne ką kita, kaip vien tai, jog vertybės jutimą suponuoja nedalykinis sąmonės nusistatymas. Priešingu atveju šis jutimas negalėtų būti tiesioginiu vertybės išgyvenimu. Todėl vertybės jutimas — iš principo, iš esmės, o ne empiriškai kiekvienu atskiru atveju — yra tikrasis dorovinio pažinimo šaltinis*. Pajustą vertybę mes žinome visai kitu mastu negu paprasčiausiai pamatytą. Bet mes galime žengti dar toliau: ir tuomet, kai atidžiau nagrinėjame intuityvų vertybės matymą, būtinai iškyla klausimas, ar čia tikrai susiduriame su intuityvia pagava ta prasme, kaip spalvų matymo atveju. Ar terminai „intuicija" arba „matymas" nėra šiek tiek dviprasmiai? Tai, kas paskatina lyginti vertybės pagavą ir spalvos pagavą, tėra tik jų abiejų tiesioginė prezencija pagavos akte. Bet pažiūrėję atidžiau, pastebėsime, kad šitos prezencijos forma ar duotumo būdas abiem atvejais yra radikaliai skirtingas. Kai vertybė pagaunama, ji yra *suprantama*. Ji nėra pirmiau pagaunama kaip esanti ir tik po to suprantama. Supratimas čia yra pirminis, ir tik mums suprantant, tik per supratimą, vykstant supratimo aktui, mums atsiveria vertybės būtis, jos galiojimas. Tačiau pats supratimas iš esmės skiriasi nuo dalykinės pagavos — čia tam tikra vertybė pagaunama ne iš išorės, o apčiuopiama iš vidaus; supratimas yra tarsi savotiškas dalyvavimas vertybėje ir ta prasme jis yra artimesnis nedalykiniam išgyvenimui ar jutimui. Juk kaip tik todėl jis ir gali atstoti bei daugiau ar mažiau adekvačiai reprezentuoti tą jutimą (pavyzdžiui, vertybės jutimą) arba bendrą išgyvenimą bei pakartotinį išgyvenimą (kokio nors konkretaus prasmingo įvykio).

Tai, kas ką tik pasakyta, būdinga ne tik dorovinių vertybių supratimui, bet ir apskritai supratimo esmei, tai tinka bet kokiam supratimui, kad ir kokios būtų tos vertybės ar prasmės, kurias jis apima. Kaip matome, viso dvasinės būties pažinimo ištakos galų gale slypi nedalykiniame sąmonės nusistatyme. Ir tai liečia ne tik konkrečios

* Beje, tai nereiškia, jog, norint pamatyti kokią nors vertybę, pirma būtina pajusti *tą pačią* vertybę. Tačiau kokių nors dorovinių vertybių jutimas yra *kokių* nors kitų vertybių matymo prielaida. Todėl, kaip rodo D. Hildebrando tyrinėjimai, vertybės pažinimas priklauso nuo tam tikro principinio dorovinio nusistatymo.

dvasinės būties pažinimą, su kuriuo mes susiduriame, pavyzdžiui, istorijoje (kur paskutiniu metu jau pripažįstama pakartotinio išgyvenimo ir įsigyvenimo fundamentali reikšmė istorinės tikrovės rekonstrukcijai), bet ir dvasinį esmės pažinimą, kurio siekia etika, estetika, religijos filosofija, o taipogi logika.

Dar kartą primygtinai pabrėžiame: kai mes teigiame, kad supratimui ir prasmės pagavai būdingas *ne*dalykinis sąmonės nusistatymas, tai turime galvoje *tiesioginį* supratimą ir prasmės pagavą, kaip *žinojimą,* o ne kaip vertybių bei prasmių pažinimą. Esmės žiūra, kaip ją traktuoja ir supranta fenomenologija, visuomet yra jau tolimesnis ir sudėtingesnis dalykas; čia esmių žinojimas jau yra paverstas dalykiniu, kalbiškai formuotu pažinimu. Mūsų nuomone, skirtumas tarp juslinio stebėjimo (suvokimo) ir esmės žiūros (kaip žinojimo) neapsiriboja vien tuo, jog vienu atveju pagaunamas juslinis, o kitu — nejuslinis turinys. Esminis ir lemiamas dalykas yra tai, kad sąmonės nusistatymas, drauge ir duotumo būdas yra skirtingi. Bet kaip tik šio lemiamo dalyko neleidžia įžvelgti terminas „intuicija". Analogija tarp juslinio stebėjimo ir esmės žiūros yra ta, kad 1) abiem atvejais pagava yra tiesioginė ir 2) turininga, todėl, kad 3) ir čia, ir ten pagaunamas objektas duotas mums kaip pirminis, regimai esantis. Bet toliau ši analogija nesiekia. Vertybių ir prasmių duotumo būdas *iš pat pradžių* yra nedalykinis, arba, atsargiau kalbant, jau ne *grynai* dalykinis. Tai dar, aišku, nereiškia, kad jis yra toks pat, kaip *Aš* bei jo veiklos išgyvenime. Nedalykinio duotumo būdo bei sąmonės nusistatymo sferoje irgi gali būti įvairiausių skirtumų.

Taigi mes jau matėme, kad ir psichiniai išgyvenimai gali būti tolimesni ar artimesni *Aš,* dėl to visai neišeidami už išgyvenimų srities (*Aš* sferos) ribų, ir kad jų didesnis ar mažesnis nuotolis nuo *Aš,* prisodrinimas *Aš,* lemia ir skirtingą jų sudalykinimą (suobjektinimą). Tai liečia ir supratimą bei prasmės pagavą: savo prigimtimi jie panašūs į išgyvenimus, priklauso išgyvenimų sričiai, bet dėl to toli gražu nėra (centriniai) *Aš* išgyvenimai. Todėl objektinti juos sąvokomis galima kitaip nei *Aš* išgyvenimus. Gnoseologiniu požiūriu pirmiausia svarbu tik tai, kad ir čia *pirminis* sąmonės nusistatymas yra nedaly-

kinis ir kad todėl čia taip pat nėra tikros objekto ir subjekto transcendencijos*. Tačiau dėl to visai nepanaikinama gnoseologinė esmių (vertybių, prasmių) būtis pati savaime, lygiai *kaip dėl Aš imanencijos savimonėje nepanaikinamas* savarankiškas *Aš* realumas arba kaip dėl nedalykinio sąmonės nusistatymo, pakartotinai išgyvenant svetimą psichinį gyvenimą, nėra panaikinama šio gyvenimo būtis pati savaime.

Subjekto ir objekto koreliacijoje imanencija toli gražu ne visuomet taria objektą egzistuojant iš akto „malonės" (t. y. subjekto sąmonėje). Ji gali būti grindžiama ir savotišku subjekto „dalyvavimu" objekte.

Bet šią gnoseologinės imanencijos interpretaciją dar reikia išplėsti ir tiksliau pagrįsti; tai mes ir ketiname padaryti vėlesniuose tyrinėjimuose.

Tačiau prieš tai dar reikia atlikti du kitus fundamentalius tyrimus: 1) nuodugniai išnagrinėti nusistatymo esmę ir *jo gnoseologinę reikšmę*. Tik toks nagrinėjimas gali paaiškinti skirtumą tarp dalykinio ir nedalykinio sąmonės nusistatymo bei jų tarpusavio santykį. Glaudžiai su tuo susijęs ir 2) pažinimo apskritai esmės tyrimas. Juk tik tuomet galėsime tiksliai atskirti įvairias pažinimo rūšis (ir jas atitinkančius nusistatymus), vienareikšmiškai apibūdinti jų įvairialypius tarpusavio ryšius ir vienų pagrįstumą kitomis, jei visi išskyrimai ir apibrėžimai bus grindžiami pažinimo *vienove*, kuri taps jų svarbiausiu principu.

* Įsidėmėtina, kad ir N. Hartmano, kuris iš principo atstovauja radikaliai priešingam požiūriui, veikaluose mes pastebime tam tikrą giminiškumą su čia išdėstyta vertybės suvokimo koncepcija. Jis primygtinai nurodo (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2 Aufl., Kap. 72, S. 534 ff.), kad vertybės žiūroje objektui yra būdingas *„artumas"* (Nahestellung), kad čia *„transcendencijos santykio įtampa esanti sumažinta iki minimumo"*. N. Hartmanas pirminį vertybės jutimą apibūdina net kaip „dar nesąmoningą struktūros pagavą, dar *nedalykinį* vertybės įžvelgimą" (536). Vis dėlto N. Hartmanas teigia, kad šio „artumo" negalima sutapatinti su „imanencija", nes taip vertybė taptų priklausoma nuo sąmonės akto. Kaip jau anksčiau sakėme, mes laikome šį argumentą neįtikinamu. Kai N. Hartmanas akcentuoja dalykinį vertybės žiūros pobūdį, mums atrodo, kad čia nepakankamai įvertinamas vertybės žinojimo savitumas bei jo lemiama reikšmė, palyginti su vertybės pažinimu, kuris tuo žinojimu yra paremtas.

(*Papildymas.*) Aktų *pažinimo* problemą trumpai paliečia M. Šėleris savo reikšmingame straipsnyje „Savęs pažinimo stabai" (Vom Umsturz der Werte, Abhandl. u. Aufsätze, 2 Aufl., 1919, S. 1—140). Jam mes esame dėkingi už daugelį gerų minčių. Aktai (pavyzdžiui, suvokimo, atsiminimo, siekimo, jutimo ir kt.), sako M. Šėleris, „niekuomet negali tapti nei kokio nors suvokimo objektu, nei apskritai „objektu", nei „esatimi" (Dasein). Tikro akto būtis yra greičiau jo vyksmas, ir tuo jis absoliučiai — ne reliatyviai — skiriasi nuo objekto sąvokos". Kaipgi tuomet galima pažinti tokį nedalykinį aktą? M. Šėleris atsako: „Aktas gali vykti paprastai ir su „refleksija". Tačiau ši „refleksija" nėra sudalykinimas, suvokimas, taigi ji ir ne vidinis suvokimas, kuris juk ir pats tėra vien savita aktų rūšis. Refleksija yra tik visiškai nekvalifikuoto „ko nors įsisąmoninimo" sklendimas kartu su vykstančiu aktu — ji įmanoma tik tuomet, kai asmuo ne visiškai panyra į akto vyksmą. „Refleksijos" duomenys apskritai skiriasi nuo bet kokios įsivaizdavimo (vorstelligenden) pozicijos". Taigi, anot M. Šėlerio, tiesioginis aktų žinojimas yra iš principo nedalykinis; argi drauge nėra pripažįstama ir tai, kad šiame žinojime nėra subjekto ir objekto transcendencijos (tolumo, priešpriešos), o yra visiška jų tarpusavio imanencija ir identiškumas? Šios nuoseklios išvados M. Šėleris nedaro; todėl ir lieka neaišku, kaip jis įsivaizduoja santykį tarp dalykinio pažinimo ir nedalykinės refleksijos. Be to, kaip jau anksčiau sakėme, mūsų nuomone, terminas „refleksija" nelabai tinka šitam nedalykiniam įsisąmoninimui apibūdinti. Mat sąmonės spindulio „nukreipimas" jau involvuoja dalykinį objekto atitolinimą. Nuo aktų, kurių turinio esmė yra intencionalumas, „ko nors įsisąmoninimas" ir kurių būties esmė yra „vyksmas", M. Šėleris skiria funkcijas (pavyzdžiui, regėjimą, girdėjimą, o taipogi pastebėjimą, dėmesio atkreipimą, sprendimą ir t. t.), kurias ne „asmenys" atlieka, bet kurios vyksta savaime (kaip psichinės). Jos yra veikla, kuri gali būti nevienodai intensyvi ir turi fenomenalią laiko trukmę. Funkcijas visuomet suponuoja akto vyksmas ir duotumas jame, jos neturi konstitucinės reikšmės „ko nors įsisąmoninimo" esmei ir jos rūšims — taigi ir psichikos esmei (priešingai, negu aktai). Nesigilinsime į konkretų šio at-

skyrimo turinį. Tačiau jeigu M. Šėleris teigia, kad funkcijos gali tapti dalykinės jau vidiniame suvokime ar bent tiesioginiame suvokime, tai mums šis teiginys yra nesuprantamas. Neįmanoma įsivaizduoti, kaip girdėjimas, regėjimas, pastebėjimas ir panašiai gali būti tiesiogiai pagaunami *kaip* veikla, *kaip* funkcija, o ne tik išgyvenami. M. Šėleris *to taip pat niekur neaiškina*. Tegul pats skirtumas tarp aktų ir funkcijų iš tiesų yra pagrįstas, vis dėlto, kaip teigia pats M. Šėleris, aktai yra funkcijų, taigi ir jų būties bei duotumo būdo, pagrindas. Ir šiuo aspektu nėra esminio skirtumo, kad funkcijos vyksta laike. Funkcijos dalykiškumo įspūdį, matyt, sukelia tik viena: kiekvienu funkcijos vyksmo momentu galima pastebėti tam tikrus reiškinio elementus, kuriais funkcija pasirodo ir kurie ją gali reprezentuoti dalykiniame nagrinėjime.

Todėl M. Šėlerio teiginys, kad psichologija užsiima ne aktais, o tiktai egzistuojančiais objektais, mūsų nuomone, yra neteisingas ir aptemdo labai turiningus jo samprotavimus apie psichiką.

Trumpai stabtelėsime dar ties vienu teiginiu, kur mūsų „vidinio" suvokimo samprata nesutampa su M. Šėlerio koncepcija. Mūsų nuomone, fenomenologiniai duomenys ir esmių ryšiai rodo, kad išgyvenimų sritis ir *Aš* sfera (plačiąja prasme) sutampa ir kad todėl bet koks vidinis suvokimas (išgyvenimų suvokimas) jeigu ir nėra savivoka, tai bent jau iš esmės yra susijęs su ja. Tuo tarpu M. Šėlerio nuomone, vidinis suvokimas toli gražu ne visuomet yra susietas su savivoka. Tam, girdi, prieštaraująs faktas, kad yra „psichinių faktų, kurie duoti be jokio tiesioginio ir aiškaus ryšio su individualiu suvokiančio asmens *Aš*. Tačiau juk yra ir *Aš* atžvilgiu indiferentiškų psichinių procesų, t. y. tokių, kurie suvokiami be jokio pozityvaus ar negatyvaus santykio su *konkrečiu Aš*, ir procesų, svetimų *Aš* sferai, t. y. tokių, kurie įsibrauna į išgyvenamą individualų *Aš* įkyriai ir priverstinai, panašiai kaip išorinė realybė, pavyzdžiui, įkyrios idėjos, įkyrūs vaizdiniai ir t. t. Mes, pavyzdžiui, gebame mąstyti kokią nors mintį, nežinodami, ar tai mūsų pačių, ar perskaityta mintis; jausti kokį nors jausmą, nežinodami, ar tai mūsų jausmas, ar jausmas, kuris pateko į mus dėl psichinio užsikrėtimo. Taigi savivoka gali nedalyvauti ne tik išoriniame (pavyz-

džiui, kokios nors spalvos) suvokime, kuris *visuomet* vyksta be sąmoningo ryšio su *Aš*, man neįsisąmoninant to fakto, kad tas, kuris suvokia, esu aš; vidinis suvokimas, arba psichinių fenomenų suvokimas taip pat ne būtinai yra susietas su savivoka" (Idole... S. 28—29).

Šie teiginiai mums atrodo teisingi tik iš dalies. Šiaip ar taip, čia dar reikia tiksliau apibrėžti skirtumus ir ribas. Visų pirma, kaip mums atrodo, M. Šėlerio tezė, kad esama *Aš* atžvilgiu indiferentiškų išgyvenimų, priimtina tik su didelėmis išlygomis (plg. ir *E. Stein*, Zum Problem der Einfühlung, S. 11 ff.). Tarp išgyvenimo ir *Aš* yra esminis ryšys, išgyvenimas organiškai susijęs su *Aš* struktūra, o ne vien išorinis, kaip reiškinio atveju, kuris dėl to iškyla prieš *Aš*, kaip jam iš esmės svetimas, vidujai nuo jo nepriklausomas dalykas. Tai, kad pats ryšio su *Aš* įsisąmoninimas ne visuomet aktualizuojamas, nekeičia dalyko esmės. Priešingu atveju išgyvenimo apskritai nebūtų galima atskirti nuo reiškinio. Tačiau šis vidinis ryšys su *Aš* toli gražu nereiškia, kad kiekvieną išgyvenimą aš įsisąmoninu kaip tiesiogiai *man priklausantį*. Maža to, jis gali atrodyti net kaip man (savo kilme) svetimas, man nepriklausantis. Be abejo, išgyvenimo priklausymas kokiam nors *Aš* galų gale vis tiek kyla iš jo ryšio su *Aš;* ta prasme kiekvienas išgyvenimas, kurį aš patiriu, yra *mano* išgyvenimas. Bet „mano" išgyvenimas dar nebūtinai turi būti „man priklausantis" išgyvenimas. Kitaip sakant: „mano" išgyvenimų sritis yra *platesnė* nei man priklausančių (iš mano individualaus *Aš* kylančių) išgyvenimų sritis. Todėl aš galiu išgyventi svetimą jausmą. Savo išgyvenime *Aš* sugeba išeiti už savo paties (t. y. to, kas jam iš pat pradžių priklauso) ribų, taigi jis nieku gyvu nėra savyje uždara monada G. V. Leibnico nusakyta prasme. Tačiau esminis kiekvieno išgyvenimo ryšys su *Aš* dėl to neišnyksta. Dažniausiai *Aš* atžvilgiu indiferentiškas atrodo toks išgyvenimas, kuris dar mažai diferencijuotas, arba toks, kuriame išgyvenimo aspektą užgožia tam tikri su juo susiję ir jį pavaduojantys reiškinio aspektai.

Savivokos ir refleksijos problemą paliečia ir E. Huserlis savo „Idėjose" (§§ 44—46, 77—80). Refleksiją jis apibūdina kaip imanentišką išgyvenimų suvokimą, priešingą transcendentiškam daiktų suvokimui; ji yra „paprastas

įžvelgimas kažko, kas suvokime duota (arba turi būti duota) kaip „absoliutu", o ne kaip identiška, dėl užgožimo atsiradusi reiškimosi būdų atmaina (kaip esti daiktų suvokime)" (p. 81). Todėl ir imanentiškas išgyvenimo suvokimas, priešingai daiktų suvokimui, yra absoliučiai tikras, apsaugotas nuo bet kokių dvejonių. Išgyvenimas yra iš principo suvokiamas, jis dar prieš refleksiją egzistuoja kaip fonas. Ši jo duotumo būdo ypatybė kaip tik ir leidžia mums skirti nereflektuotus ir reflektuotus išgyvenimus, o kartu ir pagrįsti pačią „refleksijos" sąvoką. Toks vidinio suvokimo ir jo priešingumo išoriniam suvokimui apibūdinimas susilaukė pelnytos kritikos (plg. M. Scheler, Idole d. Selbsterkenntnis, S. 61. Anmerk.), nes grynų išgyvenimų suvokimas fenomenologiniu požiūriu atitinka ne patį daiktų suvokimą, o suvokimą fenomenalių duotybių, įeinančių į daiktus (pavyzdžiui, matomo daikto, liečiamo daikto ir t. t.). Tačiau šitie fenomenalūs duomenys yra taip pat absoliutūs ir neabejotini. Bet mes į tai čia nesigilinsime. Taigi, jei šis absoliutaus tikrumo skiriamasis požymis pasirodo nepatikimas, tai vėl kyla klausimas, kuo iš esmės skiriasi išorinis transcendentinis ir vidinis imanentinis suvokimas. Į tai E. Huserlis neduoda atsakymo. Iš jo samprotavimų apskritai lieka neaišku, koks yra išgyvenimo ir sąmonės santykis, ar esama *principinio* skirtumo tarp įsisąmoninimo (išgyvenimo suvokimo) ir žinojimo (refleksyvios pagavos). Tai matyti ir iš E. Huserlio kritinės polemikos su H. J. Vatu dėl jo metodinių priekaištų (Ideen, § 79, S. 151 ff.), nukreiptų prieš „savistabos" galimybę, o kartu ir fenomenologiją (kaip gryną sąmonės teoriją). Nors ir kokie taiklūs yra samprotavimai, kuriais E. Huserlis mėgina atremti H. J. Vato skepticizmą, nors ir kaip įtikinamai jis įrodo refleksijos galimybę, vis dėlto jis apeina esminį problemos tašką — principinį skirtumą tarp nedalykinės išgyvenimų sąmonės ir dalykinės refleksijos sąmonės.

XII

Pabaigoje dar trumpai paminėsime, kad skirtumas tarp dalykinio ir nedalykinio sąmonės nusistatymo — kaip tik dėl to, kad jis fundamentalus — turi ne tik gnoseologinę,

bet ir ontologinę reikšmę. Geriausiai tai galima pailiustruoti tipišku nedalykinio sąmonės nusistatymo atveju — centriniais psichiniais išgyvenimais — *Aš* išgyvenimais.

Jeigu esminis konstituojantis nedalykinio sąmonės nusistatymo požymis yra subjekto ir objekto imanencija, tai *Aš* išgyvenimuose (savimonėje) šis imanencijos santykis turi visiško identiškumo pobūdį: išgyvenantysis *Aš* ir tai, kas išgyvenama, yra tas pat, be to, net netarpininkaujant refleksiniam aktui, kuriame *Aš* atsigręžia į save, o visai tiesiogiai, pačiame gryname išgyvenime. Sąmonė ir būtis čia sutampa. Mano savęs sąmonėje (savimonėje) visai tiesiogiai duota ir *Aš* būtis. Tai yra R. Dekarto *cogito ergo sum*. Taip jis nauju, šiuolaikinį mąstymą atitinkančiu būdu suformuluoja ir interpretuoja Parmenido teiginį apie mąstymo ir būties identiškumą. Tačiau ši formulė pati yra daugiareikšmė ir, amžiams bėgant, buvo įvairiai interpretuojama. Todėl pirmiausia reikia tiksliai nustatyti jos pirminę prasmę — tokią, kokia atitiktų fenomenologinius duomenis.

Iš karto aišku viena: jei šiuo teiginiu išsakomas fundamentalus filosofinis pažinimas, tai jis negali paprasčiausiai reikšti, jog sąmonės ir būties sąvokos yra visiškai ekvivalentiškos, taigi kad jos apibūdina tą pačią dalykų padėtį ir todėl visuomet gali būti pakeičiamos viena kita. Šis ekvivalentiškumas gali nebent atsirasti dėl to, kad viena sąvoka nulemia arba konstituoja kitą. Bet kuri iš jų yra sąlygojanti ir kuri kitos sąlygojama? Paprasčiausiai būtų galima atsakyti, kad nulemiantysis principas yra *sąmonė*. Sąmonėje ir per sąmonę mums yra duota būtis. Taigi būtis visų pirma yra visada sąmonės būtis. Tik todėl, kad egzistuoja sąmonė, egzistuoja ir būtis. Iš *cogitare* kyla *esse*. R. Dekarto formulėje *ergo sum*, tiesą sakant, apibūdina tik atskirą šio *esse* atvejį. Tobulai suvisuotinta ji turėtų, anot H. Koheno, skambėti šitaip: *cogito ergo sunt res*. Tai idealistinė šio teiginio interpretacija, kurios daugybė variantų atitinka įvairias idealizmo modifikacijas (sąmonės idealizmą, loginį idealizmą ir t. t.). Mūsų nuomone, šią interpretaciją reikia ryžtingai atmesti. Pirmiausia ji neatitinka tikrosios pagrindinės R. Dekarto teiginio intencijos: juk jis kaip tik pabrėžia savaiminį „Aš esu" tikrumą, atskirdamas ir statydamas jį prieš visą kitą (daik-

tų, pasaulio ir t. t.) būtį. Tuo tarpu idealistinė interpretacija panaikina šį skirtumą tarp *Aš* būties ir daiktų būties, ir visa būtis išnyksta sąmonės būtyje (Bewusstsein). Idealistinė interpretacija, be to, yra neteisinga ir grynai dalykiniu, fenomenologiniu požiūriu. Jeigu visa sąmonė dėl pačios savo esmės būtų intencionaliai dalykinė, tai objekto būtis pati savaime *visuomet* liktų jai transcendentiška; tačiau kartu ir imanentiškas objektas (objekto „reiškinys", „vaizdas") būtų tik būtis sąmonei, t. y. sąmonėje esanti, iš sąmonės aktų „malonės" egzistuojanti būtis. Bet ši prielaida jau ankstesniuose mūsų tyrinėjimuose pasirodė esanti nepagrįsta; mes matėme, kad nedalykinė yra kaip tik savimonė (*Aš* išgyvenimas). Bet kol kas nekreipkime į tai dėmesio ir pamėginkime tiesiog pažiūrėti, ar tezės, kad sąmonė nulemia būtį, nebūtų galima panagrinėti kitu aspektu, labiau priartėjančiu prie tikrosios R. Dekarto *cogito ergo sum* prasmės. Tokią interpretaciją iš tikrųjų mėgina pateikti E. Huserlis*, imdamas *cogito* savo fenomenologinio požiūrio išeities tašku.

„Išgyvenimo būties būdas,— sako E. Huserlis (p. 84),— yra iš principo būti refleksijos suvokiamam". Šis imanentinis suvokimas, kuris pagauna išgyvenimą, kartu garantuoja ir jo esatį, t. y. kartu su šiuo suvokimu yra duotas ir supratimas, kad suvokto išgyvenimo negalima paneigti. Tegul visa, apie ką aš mąstau, ką esu įsisąmoninęs, yra abejotina ar tik išgalvota, bet *mano* mąstymas, *mano* sąmonė, mano išgyvenimas yra „duotas nuo pat pradžių ir absoliučiai". Tik dėl *Aš* ir į save patį nukreipto išgyvenimų srauto egzistuoja ši puiki padėtis, tik čia yra ir turi būti kažkas panašaus į imanentinį suvokimą. Todėl bet kuriuo atveju yra aišku, kad visa, kas man egzistuoja daiktų pasaulyje, iš tikrųjų tėra tik *prezumpcinė* tikrovė ir kad, priešingai, *aš pats*, kuriam ji egzistuoja (išskyrus tai, kas „iš manęs" priklauso daiktų pasauliui), arba mano išgyvenimų aktualybė yra *absoliuti* tikrovė, duota būtinos, jokiu būdu nepanaikinamos prielaidos. „Taigi *pasaulio, kuris yra atsitiktinis, tezė stovi priešpriešiais su*

* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, § 45, S. 85 ff., §§ 77—88.

mano grynojo „Aš" ir „Aš" gyvenimo teze, kuri yra „būtina" ir visiškai neabejotina. Visų akivaizdžiai duotų daiktų gali ir nebūti, jokių akivaizdžiai duotų išgyvenimų negali nebūti: tai svarbiausias dėsnis, apibūdinantis šį būtinumą ir aną atsitiktinumą" (p. 86).

Dėl viso šito pagaliau yra galima ir fenomenologinė redukcija: nekreipimas dėmesio į kiekvieną realybę, esatį ir nagrinėjimo koncentracija į patį išgyvenimą kaip į absoliučią duotybę. Tačiau ši fenomenologinė interpretacija kartu apriboja ir R. Dekarto *cogito*, o tai yra svetima jo pirminei prasmei. Kai E. Huserlis apibūdina *Aš* ir išgyvenimą kaip absoliučią tikrovę, jis visuomet kalba tik apie *grynąjį Aš, grynąjį* išgyvenimą, t. y. apie ir po fenomenologinės redukcijos išliekančią *Aš* bei išgyvenimo *esmę* arba *idealią būtį*. „Aš matau,— sako jis,— kad <...> joks išgryninimas negali panaikinti *cogito* formos ir išbraukti šio akto „grynojo" subjekto: „nusikreipimas į ką nors", „užsiėmimas kuo nors", „atsižvelgimas į ką nors", „ko nors patyrimas, iškentėjimas" iš esmės *būtinai* slepia tai, kad jis išeina iš *Aš* arba — priešinga kryptim — yra „nukreiptas į *Aš*; ir šis *Aš* yra *grynas*, jokia redukcija jam nieko negali padaryti". Fenomenologiniu požiūriu, t. y. kaip ideali būtybė, išgyvenantysis *Aš*, E. Huserlio nuomone, yra ne kas kita, kaip „visus išgyvenimus vienijantis sąlyčio taškas"; jei nekreipsime dėmesio į jo „ryšius" ir „elgsenas", jis neturi jokių esminių komponentų, jis neturi net jokio turinio, kurį būtų galima eksplikuoti, jis pats yra neaprašomas: „grynasis *Aš*, ir nieko daugiau". Taip E. Huserlio fenomenologinė koncepcija tampa savotiška idealizmo forma, ypač išryškėjančia paskutiniuose „Idėjų" skyriuose: visa būtis dėsningai priklauso nuo išgyvenančiojo *Aš*, nuo intencionalaus sąmonės akto, o būties būtinumas visuomet priklauso akto išgyvenimo, ko nors įsisąmoninimo sričiai. Todėl ir fenomenologija pirmiausia yra grynoji sąmonės teorija.

Tačiau taip realistinė ontologinė R. Dekarto teiginio tendencija, kurią aiškiai matome jo *ergo sum* arba visiškai išnyksta, arba bent jau yra interpretuojama idealistiškai (logiškai). Loginis esmių mokslo (fenomenologijos) primatas kartu pripažįstamas ir ontologiniu primatu. Ta prasme E. Huserlis linkęs suprasti ir senąjį teiginį, kad

„galimybių" pažinimas turįs būti pirmesnis už „tikrovių" pažinimą. Šitaip ideali esmių būtis išaukštinama iki absoliučios būties. Vis dėlto ir E. Huserlis nesitenkina šia koncepcija. Jo raštuose mes nuolat susiduriame su aiškiomis užuominomis, kad teiginyje *cogito ergo sum* slypi kažkas daugiau negu tik esminis būtinumas. Juk sąvokoje *cogito*, kaip jis sako, iš pat pradžių ir absoliučiai yra duota *mano* sąmonė ne tik kaip *esencija*, bet ir kaip *egzistencija*; „<...> tai fakto būtinybė, kuri taip vadinama, nes fakte, o šiuo atveju — pačioje jo esatyje, dalyvauja esminis dėsnis. Grynojo *Aš apskritai* ir išgyvenimo *apskritai* esme pagrįsta ideali galimybė refleksijos, kuri turi esminį akivaizdžiai nepanaikinamos *esaties* tezės pobūdį" (p. 86, 87).

Taigi *cogito* ypatybė yra ta, kad čia esmės pažinimas tiesiogiai yra ir esaties pažinimas, kad pirmasis susijęs su antruoju ir juo pagrįstas. Tai reiškia: jį ne tik galima, kaip ir kiekvieną esmės pažinimą, paremti realiu konkrečiu atveju, nors jis visai nepriklauso nuo paties šio konkretaus atvejo ir nuo jo realumo; šio esmės pažinimo prasmė kaip tik ir yra ta, kad jis kartu yra ir konkretus esaties pažinimas ir yra galimas tik kaip toks esaties pažinimas. Taigi *cogito* yra ne tik fenomenologinio nusistatymo išeities taškas, kaip teigia E. Huserlis; jis kartu reiškia ir tašką, kur fenomenologinė redukcija (nekreipimas dėmesio į esatį) pati save panaikina, o esmės žiūra tiesiogiai pereina į esaties žiūrą ir tik taip suranda savo esminį būtiną pagrindą. Žodžiu, čia mes susiduriame su unikaliu *apriorinio* esaties pažinimo atveju. Šia prasme ir *cogito ergo sum* turi eminentinio ontologinio argumento reikšmę, tiesa, su vienu patikslinimu: svarbu čia ne tai, kad iš „Aš mąstau" esmės būtų galima išvesti jo egzistenciją, o tai, kad konkreti, reali *Aš* esatis yra tiesioginė jo esmės pažinimo prielaida. Ne *Aš* savimonė *yra* jo būtis, o savimonėje tiesiogiai pasireiškia *Aš* būtis, ir tik todėl, kad *yra Aš*, galima ir jo savimonė (ir ja paremtas savęs pažinimas). Ir šiuo atveju kalbama apie konkrečią realią *Aš* esatį, o ne apskritai apie jo būtį. Reali būtis apskritai gali ir turi būti pripažįstama ir visam daiktų pasauliui, nes daiktų pažinimas, kaip ir bet koks pažinimas, yra nukreiptas į nuo jo nepriklausomą būtį, ir todėl, kad jis

6 Užsak. Nr. 478

nukreiptas į kažką, kas yra savaime, jis yra prasmingas. Tačiau kiekvienu atskiru ir konkrečiu atveju, empirinėje duotybėje, daiktų pasaulis pasirodo sąmonei tik vienu ar kitu aspektu, kuris sąmonės atžvilgiu visuomet yra reliatyvus ir kuris todėl neturi būties pačios savaime. Daiktų pasaulis pats savaime visuomet yra transcendentiškas dalykiniam pažinimui; todėl jo būtį pačią savaime galima apibūdinti tik kaip realią būtį apskritai, o ontologiniu požiūriu jo būties būdas ir būties absoliutumas lieka neapibrėžti. Dalykinis pažinimas tarsi paliečia vien daiktų pasaulio būties paviršių, neįsiskverbdamas į jo būtį. Visai kas kita *Aš* pažinimas, kylantis iš *Aš* sąmonės ir *Aš* išgyvenimo; jis pagauna ne tik *Aš* būtį apskritai, bet įsiskverbia į pačią konkrečią jo esatį, jis turi *Aš* su jo *konkrečiu būties būdu*, su jo *būtimi sau*. Todėl pilnavertė, absoliuti būtis iš tikrųjų yra jo nuosavybė. Bet tai būtų neįmanoma, jeigu *Aš* sąmonė ir *Aš* išgyvenimas būtų toks pat intencionalus dalykinis „ko nors įsisąmoninimas", kaip ir bet kuri daiktų sąmonė — tuomet *Aš*, lygiai kaip ir daiktų pasaulis, iškiltų prieš pažinimą kaip kažkas svetima, transcendentiška, ir būtų pagaunamas tik apskritai kaip jo būtis pati savaime. Tik dėl nedalykinio, neintencionalaus *Aš* sąmonės ir *Aš* išgyvenimo pobūdžio ir yra įmanoma eminentinė ontologinė *Aš* pažinimo reikšmė. Savimonėje esantis *Aš* žino pats save, apšviečia pats save savo būtyje sau*.

Drauge mes parodėme, kad formulėje, sutapatinančioje sąmonę ir būtį, jeigu ji nori perduoti tikrąją R. Dekarto *cogito ergo sum* prasmę, lemiantysis principas yra ne sąmonė, o būtis. Tačiau ši būtis yra ne apskritai būtis pati savaime, kuri nebūtų pajėgi tokiai užduočiai dėl savo abstraktumo ir neapibrėžtumo, o pilnavertė ir konkreti *Aš* būtis sau.

Kad apsisaugotume nuo nesusipratimų, turime vis dėlto dar pateikti keletą negatyvių patikslinimų dėl šio skirtumo tarp *Aš* pažinimo ir daiktų pažinimo, kurį, mūsų nuo-

* Jeigu priimame šį teiginį, tai kartu, mūsų nuomone, nebetenka reikšmės ir tie priekaištai, kuriuos R. Dekarto teiginiui *cogito ergo sum* kelia M. Frišeizenas-Kėleris (Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 235 ff.). Jie būtų teisingi, jei *Aš* duotumo būdas būtų toks pats, kaip ir daiktų pasaulio, t. y. dalykinis.

mone, reikia daryti, t. y. turime parodyti, kaip jo *nereikėtų* suprasti. Jeigu *Aš* pažinimas turi tam tikrą ontologinį pranašumą prieš daiktų pažinimą, tai šis pranašumas 1) neturi nieko bendra su didesniu *akivaizdumu*. Daiktų suvokime daiktų pasaulio būtis pati savaime mums duota taip pat akivaizdžiai, kaip *Aš* būtis pati savaime *Aš* išgyvenime. Tai 2) ir ne didesnio *adekvatumo* pranašumas, jei adekvatumą suprasime kaip pažinimo išsamumą ir tikslumą. Priešingai, kaip tik šiuo atžvilgiu daiktų pažinimo pranašumas prieš *Aš* pažinimą atrodo visai neabejotinas. Juk daiktų pažinimas visų pirma yra apibrėžtos (kokybinės ir kiekybinės) būties (Sosein) pažinimas. O apibrėžtos būties pažinimas yra specifinis dalykinis pažinimas ir todėl jis labai lengvai racionaliai formuluojamas ir yra logiškai tikslus. Tuo tarpu *Aš*, kaip apibrėžtos būties, pažinimas, yra daug skurdesnis ir mažiau išsamus už daiktų pažinimą. Todėl jam 3) negalime pripažinti ir jokio pranašumo jo kokybinio turinio *aiškumo* ir *ryškumo* atžvilgiu. Tad kai kalbama apie apibrėžtos būties pagavą *Aš* suvokime (vidinėje savivokoje), klaidų, kaip įtikinamai parodo M. Šeleris (Idole d. Selbsterkenntnis, S. 75 ff.), gali būti ir būna, ko gera, lygiai taip pat dažnai, kaip ir išorinio daiktų suvokimo srityje. Savitas savęs pažinimo pranašumas yra tarsi kitoje plokštumoje, priklauso kitiems matmenims. Jis ontologiškai pranašesnis už daiktų pažinimą ne tiek dėl to, kad *Aš* pažinimas yra *apibrėžtos* būties pažinimas, o dėl to, kad tai yra pačios būties, *būties būdo* pažinimas. Kaip būties pažinimas, daiktų pažinimas tėra tik apskritai tuščios būties pačios savaime pažinimas. Tuo tarpu *Aš* pažinime yra tiesiogiai duotas konkrečios (absoliučios) *Aš* būties sau pažinimas. Tai ir sudaro teiginio *cogito ergo sum* eminentinę metafizinę reikšmę.

Mūsų nuomone, paskutiniu metu daromi mėginimai suteikti R. Dekarto teiginiui bendresnę, mažiau apibrėžtą formuluotę ir taip padidinti jo metafizinį valentingumą, *cogito ergo sum* pakeičiant tokiais teiginiais kaip S. Franko „Kažkas yra" („Etwas ist") arba M. Šėlerio „Nieko nėra" („Nicht ist Nichts"), nieko neduoda. Tai nereiškia, kad galima abejoti tų teiginių akivaizdumu. Juk mes matėme: daiktų būtis pati savaime yra lygiai tokia pat akivaizdi, kaip ir *Aš* būtis pati savaime. Tačiau šios formu-

luotės nublankina, logiškai suniveliuoja kaip tik tą ontologinį skirtumą tarp daiktų pažinimo ir *Aš* pažinimo — skirtumą tarp tuščios (daiktų pasaulio) būties pačios savaime apskritai ir konkrečios absoliučios *Aš* būties sau.

Iš karto pašalinkime ir paskutinį nesusipratimą, kurį gali sukelti mūsų samprotavimai. Iš to, kas pasakyta, jau aišku, kad tas *Aš*, kurio būtis sau iškyla savimonėje ir savęs išgyvenime, nėra vien tik „grynasis" *Aš*, su kuriuo susijęs kiekvienas išgyvenimas ir kuris duotas kiekviename išgyvenime (E. Huserlis). Juk grynasis *Aš*, kaip ir grynasis išgyvenimas, yra gaunamas fenomenologinės redukcijos keliu, t. y. pašalinant esaties tezę. Todėl jis — „idealus" *Aš*. Tuo tarpu čia kalbame apie realų *Aš*, kurio konkreti esatis kaip tik ir atsiskleidžia savimonėje (savęs išgyvenime) ir kuris todėl yra duotas *eo ipso* su kiekvienu išgyvenimu. Tiesa, pagal interpretaciją, kurią E. Huserlio mintimis pateikė *E. Stein* (Zum Problem der Einfühlung, Diss. 1917, S. 32 ff.), šis realusis *Aš* turėtų būti objektas jau ne imanentiškos „refleksijos"— juk pastaroji turėtų pagauti tik „grynąjį" *Aš*,— o tik vidinio suvokimo, kuris, visai taip pat, kaip ir išorinis suvokimas, nukreiptas į jam transcendentišką objektą. Taigi, pasak šios teorijos, konkretus realus *Aš* yra toks pat transcendentiškas sąmonei, kaip ir daiktų pasaulis. Mūsų nuomone, šią koncepciją reikia atmesti dėl jau anksčiau išdėstytų motyvų. Kaip tik realusis *Aš* savo konkrečioje būtyje sau tiesioginei savimonei yra ne transcendentiškas, bet imanentiškas. Teisinga yra tik tai, kad *Aš* niekuomet negali visiškai atsiskleisti atskirame išgyvenime, jis būtinai *transcenduoja* kiekvieną išgyvenimą, kad vėlei išgyventų save kitu būdu kituose išgyvenimuose*. Bet jo išgyvenimo imanencija dėl to neišnyksta. Būtų kaip tik visai neteisinga manyti, kad visą išgyvenimo esmę galima pagauti tik „stigmatine" intuicija (pasak vykusio N. Hartmano posakio). „*Stigmatinę" intuiciją būtinai turi papildyti* „konspektyvioji". Juk kiekvieno išgyvenimo esmėje glūdi tai, kad jis atskleidžia daugiau negu patį save, kad jis — tik visumos dalis, tik išgyvenimų komplekso elementas.

* Juk panašiai transcenduoja ir daiktas — suvokiamas daiktas (Wahrnehmungsding). Tačiau šis transcendavimas (nevisiškas duotumas) iš esmės skiriasi nuo jo transcendencijos pažįstančio subjekto atžvilgiu.

Taigi nors Aš ir transcenduoja kiekvieną atskirą išgyvenimą, jis vis tiek lieka imanentiškas išgyvenimui kaip visumai. Tiesa, šios imanencijos nereikia suprasti kaip absoliutaus būties ir visos sąmonės identiškumo. Aš sąmonė yra imanentiška *Aš* būčiai, bet ji visai nebūtinai turi aprėpti ją visą, t. y. jos imanencija yra iš principo nepriklausoma nuo jos empirinės apimties ir visumos.

Tad visai suprantama, kad filosofinis mąstymas, ieškodamas metafizinės spekuliacijos *dos moi pū stō,* visuomet priverstas apsistoti ties *Aš* savęs liudijimu, kuris yra duotas tiesioginėje savimonėje ir *Aš* išgyvenime. Ir ši filosofinio mąstymo tendencija yra ne tik suprantama, bet ir, kaip mes mėginome parodyti, tvirtai pagrįsta dalykiniu požiūriu. Jau platonizmas ir ypač neoplatonizmas ėjo tuo keliu, kai idėjų žiūros, tikrai esamų dalykų pažinimo prielaida ir pagrindu laikė atsigręžimą į save, sokratiškąjį savęs pažinimą. O paskui juos sekė ir Platono įtakoje buvę bažnyčios tėvai ir visų pirma — Augustinas, kuris jau visu metafiziniu rimtumu anticipavo R. Dekarto *cogito ergo sum.* Naujojoje filosofijoje šios krypties užuomazgas rasime ne tik R. Dekarto, bet ir G. V. Leibnico, I. Kanto* ir ypač J. G. Fichtės filosofijoje. Konkrečia tiesiogine savimone savo metafizines spekuliacijas grindė ir F. Men de Biranas (Maine de Biran), A. Šopenhaueris, R. Locė ir G. Teichmiuleris**. Iš rusų filosofų reikėtų paminėti V. Solovjovą (ankstyvuoju kūrybos laikotarpiu) bei L. Lopatiną***. Šiuo metu fundamentalią metafizinę savimonės ir intuityvios savivokos reikšmę pabrėžia A. Bergsonas. Tiesa, minėtų mąstytojų kūriniuose savimonės ir *Aš* pažinimo problema beveik be išimties yra susipynusi su kitomis gnoseologinėmis ir metafizinėmis problemomis, pavyz-

* Plg. *H. Heimsoeth,* Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages), 1924.

** Neabejotinas G. Teichmiulerio nuopelnas yra tas, kad jis aiškiai suvokė ir sąvokomis išreiškė eminentinį ontologinį savimonėje slypinčio *Aš* pažinimo pobūdį. *Jo samprotavimai šiuo klausimu* (plg. Die wirkliche und die scheinbare Welt, S. 59, 67, ff. S. 73 ff.) tebėra vertingi, kad ir kaip mes šiandien vertintumėm jo spiritualistinę idealistinę metafiziką.

*** Tuo klausimu plg. V. Šilkarskio «Проблема сущаго», Юрьевъ, 1917, S. 320—336.

džiui, su pažinimo savaiminio tikrumo problema, tapsmo problema ir panašiai, todėl ne visiškai atsiskleidžia jos specifinis gnoseologinis savitumas. Šis gnoseologinis trūkumas labai kenkia ir ontologiniam problemos aspektui. Dažniausiai tai yra tik tramplinas į vienokio ar kitokio pobūdžio spiritualistinę metafiziką. O kaip tik šiuo atveju reikia elgtis itin atsargiai. Juk čia mes susiduriame su be galo svarbiu faktu, kad esama ir vidinio kūno suvokimo (kūniškojo *Aš*), taigi kad ir kūniškoji būtis gali būti pagaunama kaip išgyvenimas (o ne tik kaip reiškinys). Lygiai taip pat savimonė nereiškia vienintelio ir todėl visiškai absoliutaus dalyko, prieinamo pažinimui. Kaip tik platonizmas rodo, kad savęs pažinimas yra tikrojo būties pažinimo išeities taškas, bet ne jo pabaiga. Tačiau tai yra problemos, kurias reikia nagrinėti atskirai ir kurių negalima išspręsti, prieš tai neatlikus išsamios fenomenologinės analizės.

ANTRAS SKYRIUS

RACIONALUMAS IR IRACIONALUMAS

I

Iracionalumo problema turbūt tokia pat sena kaip pati filosofija. Ir visų laikų filosofijai ji buvo *experimentum crucis*. Ji iškyla jau ankstyvosiose graikų spekuliacijose, nors dar ir pridengta pusiau mitišku šydu. Tiesa, čia ji dar neturi pažinimo problemos pobūdžio. Kaip ir dera realistiškai nusistačiusiai ankstyvajai gamtos filosofijai, ji iš pradžių pasirodo ontologiniu aspektu. Iracionalu čia pirmiausia yra tai, kas neturi ribų, formos ir mato, tai — kol kas dar neturinti kokybės ir neapibrėžta medžiaga arba erdvė, kuri formuojama ir apibrėžiama tik įvedant ribą, skaičių, matą. Ir tik šitaip suformuota ir apibrėžta ji įgauna būtį, tampa „kosmo" dalimi. Todėl šis apeironas yra grynai negatyvus *(mē on)*, jis reiškiasi tik per priešinimąsi formai ir apribojimui. Todėl jis, būdamas negatyvus, yra ir vertinamas tik negatyviai. Jis kartu yra ir blogis, bjaurumas, viso netobulumo priežastis. Ši koncepcija būdinga visai antikinei filosofijai ir yra klasikinio stiliaus graikų racionalizmo formuojantysis principas. Ontologinė etinė jo reikšmė visuomet svarbesnė už gnoseologinę. Apeironas (materija) yra nepažinus tik todėl, kad jis — „alogas", t. y. kad jis neturi proto, kad jis priešingas logui. Esminis stiliaus posūkis prasideda tik Platono filosofijoje ir galutinai įsitvirtina neoplatonizme bei platonizmo įtakoje buvusių bažnyčios tėvų spekuliacijose. Iracionalumas iki šiol buvo laikomas apatine (negatyvia) būties ir vertybių pasaulio riba, o dabar jis įgyja naują, visai priešingą reikšmę: dabar jis iškyla kaip viršutinė pozityvi riba, už kurios slypi kosmo ir jo principų — tiesos, grožio ir gėrio — absoliuti pirminė priežastis. Ši pirminė priežastis yra ne tik aukščiau būties, aukščiau

visų vertybių, ji ir aukščiau proto. Šios dvi iracionalumo reikšmės, apibūdinančios viršutinę ir apatinę racionalios būties ribą, sutinkamos ir visoje vėlesniųjų laikų spekuliatyvinėje filosofijoje iki pat I. Kanto, o iš dalies ir po I. Kanto — bent jau ten, kur filosofiniame mąstyme gyvuoja platoniškoji tradicija ir iracionalumas laikomas savarankiška reflektuojančios sąmonės problema. Tačiau empirinio, žmogiškojo adekvačios būties pažinimo srityje racionalumas kaip ir anksčiau laikomas visos realybės ir visų pozityvių vertybių teigėju. Tiesa, to, kas aukščiau proto, sąvoka leidžia susidaryti ir kitai, už antikinio racionalizmo ribų išeinančiai koncepcijai. Jei absoliuti pirminė priežastis yra iracionali, vadinasi, tai, kas aukščiau proto, negali reikšti vien begalinio proto, vien *intellectus infinitus,*— tai reiškia ir kažką grynai iracionalaus, ko iš viso negalima lyginti, matuoti vienu masteliu su protu. Bet jei taip yra ir jei iracionalumas drauge laikomas visų racionalių dalykų šaltiniu, tai šis iracionalumas gali reikštis ir baigtinės būties sferoje bei suteikti racionalumui tokių savybių, kurios šiam iš esmės yra svetimos. Pirmasis motyvas pastebimas gnostikų mokyme apie dievą ir viduramžių mistikos spekuliatyvinėse srovėse, jis yra toliau plėtojamas J. Bėmės raštuose ir tebegyvuoja kaip svarbiausia F. Šelingo religijos filosofijos mintis. Antrojo, su juo savo turiniu susijusio motyvo išeities tašką sudaro pagrindinė krikščioniškosios dogmatikos sąvoka — dievažmogystės sąvoka. Tiesa, dievas-žmogus yra kūnu tapęs logas; bet jis yra daugiau nei tai. Jis — dieviškoji meilė, atsiskleidžianti per protu neaprėpiamą malonę. O pačiame žmoguje, kadangi ir jis yra susijęs su dievažmogiu ir apimtas dieviškosios malonės, taip pat yra nesuvokiamas ir iracionalus dalykas — laisvė, kuri, pasak krikščioniškojo mokymo, reiškia visai ką kita, nei antikos skelbtas proto savarankiškumas. Tačiau, kad ir kokie svarbūs būtų šie motyvai, jie nepajėgė iš esmės paveikti filosofinio mąstymo stiliaus. Visuomet dominavo racionalistinis mąstymo būdas.

Tiesa, ir pati racionalumo sąvoka laikui bėgant patyrė didelių pakitimų; filosofijos istorijos tyrinėtojų dar laukia didžiai dėkinga užduotis detaliau panagrinėti tuos pakitimus ir ištirti jų priežastis. Juk studijos apie proto sąvokos

raidos istoriją filosofijoje dar neturime. Taip, pavyzdžiui, kinta filosofinio mąstymo požiūris į begalybės sąvoką. Nuo Renesanso laikų ji nebelaikoma specifiškai iracionalia. Gamtos moksluose ji vartojama kaip metodinė racionalaus mąstymo priemonė. Filosofiniu požiūriu dar reikšmingesnės yra I. Kanto atrastos proto sintetinės funkcijos. Dėl šio atradimo pokantiniam idealizmui protas reiškia visai ką kita, nei XVII ir XVIII amžiaus racionalizmui. Jis įgavo bruožų, kurie anksčiau buvo laikomi daugiau ar mažiau svetimi *ratio* esmei. Dėl tokio turinio praplėtimo ir pakeitimo protas savo būtyje už savęs, kaip nesąmoningumas, galėjo tapti kūrybiniu gamtos principu. Tik ši savitai iracionalistinė proto koncepcija paaiškina, kaip A. Šopenhauerio filosofija galėjo sujungti I. Kanto pažinimo teorijos idealizmą su iracionalia valios metafizika. Po A. Šopenhauerio iracionalizmas užsikariauja vis daugiau vietos spekuliatyvinėje filosofijoje. Tiesa, savo šiuolaikiniu pavidalu (E. fon Hartmano, A. Bergsono, iš dalies ir M. Šelerio bei kitų filosofijoje) jis turi dar ir kitą šaltinį — pozityviuosius gamtos mokslus ir visų pirma biologiją, kuri dėl savo nepaprasto išsivystymo XIX amžiuje įgyja vis didesnę reikšmę filosofiniam mąstymui.

Tačiau teisingai suprasti didžiulę iracionalizmo problemos reikšmę padėjo ne šie proto sąvokos pakitimai, o svarbiausia tai, kad I. Kantas išlaisvino iracionalumo problemą nuo jos ontologinio balasto ir iškėlė ją visų pirma kaip gnoseologinę problemą. Taip jis suformulavo daikto paties savaime sąvoką, reiškiančią negatyviąją pažinimo ribą. Tiesa, praktinio proto kritikoje jis suteikia jai ir pozityvią reikšmę, susiedamas daiktą patį savaime su valios laisve ir inteligibiliu pobūdžiu. Tačiau gnoseologinė daikto paties savaime sąvokos reikšmė vis tiek visada yra svarbiausia, ji sudaro metodines prielaidas šios sąvokos ontologiniam (ir etiniam) pritaikymui. Bet kaip tik šiuo atžvilgiu vėlesnieji idealistinės filosofijos atstovai nutolo nuo I. Kanto. Jie atmetė daikto paties savaime sąvoką kaip prieštaringą dvilytę konstrukciją. Ta pačia linkme pasuko ir reikšmingiausi neokantizmo atstovai, bandydami savo interpretacijose pašalinti iš I. Kanto filosofijos daikto paties savaime sąvoką. Tačiau atmesti daikto paties savaime sąvoką nėra žingsnis į priekį. Naujausi

fenomenologiniai tyrinėjimai leido pagilinti pažinimo teorijos problemų analizę, kuri aiškiai parodė, kad ši sąvoka, kad ir kokia prieštaringa ji atrodo iš pirmo žvilgsnio, aprėpia fundamentalią problemą, pro kurią gnoseologija neturi teisės praeiti, jei nenori būti apkaltinta problemų nutylėjimu. Ta problema yra *iracionalumo problema.* Joje glūdi fundamentali aporija, į kurią reikia atsižvelgti. Taigi neįmanoma atmesti minties, kad gali ir turi egzistuoti nuo sąmonės, nuo žmogaus proto nepriklausoma būtis pati savaime. Kita vertus, šis daiktas pats savaime savo ruožtu yra duotas tiktai kaip sąvoka, kaip paties pažįstančio proto postulatas. Be to, kaip protas gali nustatyti savo paties ribas? Argi kiekvienas ribos nustatymas nėra kartu ir išėjimas už tos ribos, žinojimas, kad anapus ribos slypi dar kažkoks kitas pasaulis? Ir kaip apskritai reikia suprasti protinio pažinimo ribas? Ar protas sugeba pažinti tik save ir savo paties produktus? Taigi ar bet koks pažinimas galų gale tėra *savęs pažinimas,* kaip teigia absoliutus idealizmas? O gal protas sugeba pagauti ne tik save, bet ir kažką kita? Visi šie klausimai, kuriuos būtų galima papildyti dar keliais panašiais, rodo, kad iracionalumo sąvoka nėra vienareikšmė. I. Kanto požiūriu, *pažįstami* ir *patiriami* dalykai sutampa. Ir vis dėlto atrodo, kad jie aiškiai išsiskiria daikto paties savaime sąvokoje. Arba — jeigu pažinimą apriboja patyrimo sfera — turi egzistuoti pagava, išeinanti už patyrimo ribų. Tačiau tuo atveju nepatiriami (ir nepažįstami) dalykai dar jokiu būdu nebūtų nepagaunami. Be to, atrodo, kad ir patiriamų dalykų srityje esama įvairių pažįstamumo sluoksnių. Juk kai kurie dalykai, duoti patyrime, yra mums ne tik *nesuprasti,* bet ir *nesuprantami.* Žodžiu, aiškiai matome, kad iracionalumo problemos apskritai neįmanoma nagrinėti (o juo labiau — priartėti prie jos sprendimo), kol įvairios iracionalumo reikšmės nebus kruopščiai atskirtos viena nuo kitos ir aiškiai išreikštos sąvokomis. Tačiau sąvoka „iracionalus" yra negatyvi sąvoka, kurios turinį nulemia jai koreliatyvi pozityvi sąvoka „racionalus". Taigi iracionalumo daugiareikšmiškumą nulemia racionalumo daugiareikšmiškumas. Kad galėtume išgvildenti problemos esmę, reikia pirmiausia nustatyti įvairias sąvokos „racionalus" reikšmes. Būtų galima pamanyti, kad ši užduotis nėra labai

sunki. Kas jau kas, o racionalumo sąvoka filosofijoje turėtų būti aiški. Bet atidžiau pažiūrėję, pamatysime, kad taip nėra. Dažniausiai ji iš anksto priimama kaip žinomas ir tariamai akivaizdus dalykas. Bet vos tik atidžiau panagrinėji šitos iš anksto priimtos racionalumo sąvokos reikšmę, pasirodo, kad įvairiose filosofinėse sistemose jos supratimas gerokai svyruoja ir keičiasi, o tie pasikeitimai metodiniu požiūriu visai neaptariami. Be abejo, filosofija ne visuomet abejingai apeidavo šituos reikšmių skirtumus. Kartais ji netgi bandė juos terminologiškai užfiksuoti ir įvertinti dalykiniu, sisteminiu požiūriu. Pavyzdžiui, jau antikos laikais pastebima tendencija išskirti aukštesniąją bei žemesniąją proto galią, o naujoji filosofija perėmė ir išvystė šį motyvą. Jau Plotinas aiškiai skiria *nūs* nuo *dianoia*, o naujojoje filosofijoje tam skirtumui analogiškas, bet jokiu būdu ne ekivalentiškas yra skirtumas tarp proto ir intelekto. Plotino (o iš dalies jau ir Platono) filosofijoje susiduriame su intuityvaus ir diskursyvinio pažinimo priešprieša, bet tuo skirtumas tarp *nūs* ir *dianoia* jokiu būdu nėra galutinai paaiškintas; čia dar prisideda ir aksiologiniai bei ontologiniai aspektai. Naujojoje filosofijoje šio skirtumo klausimu nėra nei dalykinio, nei terminologinio sutarimo. Turbūt labiausiai prie antikinės koncepcijos priartėja pokantiniai idealistai, kurie, kaip, pavyzdžiui, G. Hėgelis, abstraktaus reflektuojančio intelekto antipodu vadina konkretų stebintį protą. O I. Kantas daugiau laikosi scholastinės tradicijos: jis skiria diskursyvinį ir intuityvųjį intelektą, kategoriškai tvirtindamas, jog pastarojo žmogus neturi. Tuo tarpu terminui „protas" jis suteikia iš esmės kitokią ir ne visuomet vienaprasmę reikšmę. Jau šie pavyzdžiai rodo, kaip smarkiai skiriasi panašių pažiūrų mąstytojų nuomonės šiuo klausimu. Šiaip ar taip, yra aišku, kad vien tik istoriniai tyrinėjimai negali išpainioti to mazgo problemų, susijusių su racionalumo ir iracionalumo sąvokomis. Iš kurgi jie galėtų gauti svarbiausius aspektus, reikalingus šiai užduočiai įveikti? Pirmiausia reikia atlikti fenomenologinę analizę ir išsiaiškinti turinį, sudarantį racionalumo ir iracionalumo sąvokų pagrindą. Tik šios fenomenologinės analizės duomenys gali sudaryti būtiną metodinę bazę minėtoms sąvokoms nušviesti bei jų istoriniam kitimui paaiškinti. Mūsų stu-

dija ir turėtų prisidėti prie tokios fenomenologinės gnoseologinės racionalumo ir iracionalumo analizės. Iš pradžių pateiksime keletą dalykinių ir terminologinių apibūdinimų, turinčių tiksliau apibrėžti mūsų tyrinėjimų temą.

II

Pradėsime savo analizę nuo racionalumo, kaip pozityvaus svarbiausio koreliacijos „racionalus-iracionalus" nario, ir kol kas nekreipsime dėmesio į visas tokias distinkcijas (skirtumus), kaip protas, intelektas ir kt. Jos gali būti pagrįstos ir patikslintos tiktai per konkretų tyrimą. Toliau, *ratio* mums rūpi tik kaip *sugebėjimas žinoti ir pažinti*, o ne kaip būties principas. Juk ontologinė ir gnoseologinė *ratio* reikšmės jokiu būdu nesutampa, jos priklauso skirtingoms problemų sritims arba dimensijoms, kurios tik iš dalies susiliečia arba kertasi. Gali būti racionali (protinga, protu paremta) būtis, kuri dėl kokių nors (subjekte esančių) priežasčių yra neprieinama pažinimui, kita vertus, gali egzistuoti ir tokie pažinimo objektai, kurie patys savaime yra visai neracionalūs, t. y. nepavaldūs *ratio*, kaip būties principui. Tuo mes visai nebandome neigti, kad egzistuoja ryšys tarp abiejų *ratio* reikšmių. Juk kaip tik tas ryšys buvo svarbiausia antikinės spekuliacijos prielaida. Ontologinis racionalumas jai reiškė būtiną gnoseologinio racionalumo pagrindą. Tik tiek, kiek būtis racionali, ji yra ir pažini. Mes kol kas visai nekreipsime dėmesio į šitą galimą ryšį, be to, ir ateityje atsižvelgsime į jį tik tuomet, jei jis išplauks iš pačios dalyko esmės.

Kadangi atliekame esmės analizę, tai mūsų tyrinėjimų kelias yra tiksliai apibrėžtas: tik per pačią pažinimo (žinojimo) struktūrą mums gali atsiskleisti gnoseologinio racionalumo esmė.

Kiekvienas pažinimas ir kiekvienas žinojimas yra pagrįstas savitu pažįstančio subjekto ir pažinimo objekto santykiu. Pažinimas priklauso subjektui kaip aktas arba būsena (žinojimas). Jis nukreiptas į objektą, kurį stengiasi perteikti arba „pavaizduoti" lygiai tokį, koks jis yra. Taigi pažinimo turinį, jo sritį iš principo nulemia objektas. Ob-

jekto duotumas subjektui yra pirmoji pagrindinė bet kokio pažinimo prielaida. Kyla tiktai klausimas, ar tas duotumas subjekto atžvilgiu yra susijęs su kokiomis nors ribojančiomis sąlygomis. Žiūrint iš objekto pozicijų, tokių sąlygų negalima įžvelgti. Visa, kas yra, kas turi būtį (nesvarbu, kokią), gali būti ir „duota", t. y. patekti į pažinimo, žinojimo sferą. Kaip tik šitam atvejui tinka E. Huserlio teiginys: „Visa, kas yra, yra „savaime" pažinu, ir jo būtis yra turinio atžvilgiu apibrėžta būtis, išreiškiama konkrečiomis „tiesomis savaime". Pati būtis yra abejinga savo suvoktumui (patekimui į sąmonę) — ji nei padeda jam, nei priešinasi" *. Bet jei atkreipsime dėmesį į antrąjį pažinimo koreliacijos narį, į subjektą, tai vaizdas smarkiai pasikeis. Mat subjektas gali būti kaip tik toks, kad nesugebės suvokti tam tikrų objektų, jo akiratį gali riboti tam tikros kliūtys. Ir tikrai mes susiduriame su tokiu faktu žmogiškajame pažinime. Jis yra koks norite, bet tik ne beribis, ir žmogaus protas nėra *intellectus infinitus*. Tiesa, tuo mes tiktai pasakome, kad subjekto prigimtis gali sudaryti tam tikrų kliūčių pažinimui. Tačiau mes toli gražu neteigiame, kad tos kliūtys yra pažįstančio subjekto esmėje ir todėl yra neišvengiamai susijusios su pažinimo struktūra. Juk tos kliūtys gali būti ir grynai empirinės kilmės, t. y. atsirasti dėl realių sąlygų ir neturėti nieko bendra su pažinimo esme. Negalima *a priori* atsakyti į klausimą, kokio pobūdžio yra šios kliūtys — ar tik empirinės, ar esminės ir būtinos? Žmogiškojo pažinimo atveju (o mes nagrinėjame vien tik tokį atvejį) į šį klausimą galima atsakyti tiktai išanalizavus kliūtis, su kuriomis tas pažinimas susiduria. Todėl ir mėgindami apibrėžti racionalumo sąvoką, mes negalime apeiti tokios analizės.

Tad imkimės pačios problemos. Jau matėme, kad objekto duotumas subjektui yra pagrindinė kiekvieno pažinimo prielaida. Šio duotumo galimybę, pereidami prie subjekto, mes vadinsime *žinomumu* (Bewußtbarkeit) ir iš pradžių atskirsime jį nuo *pažinumo* (Erkennbarkeit) pilna šio žodžio prasme. Juk jeigu objekto duotumas ir yra būtina pažinimo sąlyga, tai dar visai nereiškia, kad ši

* *N. Hartman*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2 Aufl., 1925, Kap. 33, S. 238—239.

sąlyga yra ir pakankama. Visa, ką mes pažįstame, yra mūsų *eo ipso* žinoma. Tačiau tai, kas mūsų žinoma, dar nebūtinai turi būti pažinu (tikrąja prasme), o juo labiau — pažinta. Duotumo subjektui galimybę būtų įmanoma apibūdinti ir kaip *patiriamumą*, bet mes manome, kad terminas „žinomumas" yra geresnis, nes jis aiškesnis ir ne toks daugiaprasmis kaip mokyklinių filosofijos tradicijų gerokai supainiotas terminas „patyrimas". Prie patyrimo sąvokos mes dar turėsime vėliau sugrįžti. O dabar panagrinėkime tokį klausimą: su kokiomis kliūtimis žmogiškajame pažinime susijęs žinomumas?

III

Pradėkime nuo to, kas pirmiausia krinta į akis: pažįstantis subjektas yra mirtinga kūniška būtybė, pavaldi būties ir vyksmo erdvėje bei laike dėsniams. Tai, kas nėra jis pats (*ne-Aš*), stovi prieš jį kaip aplinkinis pasaulis. Ryšiai su aplinkiniu pasauliu palaikomi per kūną. Tačiau kūnas kartu ir izoliuoja subjektą nuo to pasaulio. Tai visų pirma taikytina pažintiniam ryšiui. Aplinka pažįstama, kai ji veikia kūną. Tačiau į sąmonės sritį pojūčių pavidalu patenka tik tie poveikiai, kurie yra prieinami kūno jutimo organams. Visi dirgikliai, kuriems tie organai yra nejautrūs, nepatenka į sąmonės akiratį. Taigi pojūčių duomenys, iš kurių sąmonėje susidaro aplinkinio pasaulio vaizdas, yra tik reakcija į tam tikrą aplinkiniame pasaulyje esančių dirgiklių dalį. Mes negalime pasakyti, kokią dalį tos „realių" kokybių visumos žinome. Mes galime tik konstatuoti: duomenys, kuriuos mums pateikia jutimo organai, nėra išsamūs, juose yra spragų. Juk mes žinome, kad egzistuoja tokios kokybės, kurių mūsų jutimai nesugeba pagauti; antra vertus, gyvūnai turi tokių organų, kurie pritaikyti kitiems, žmogui tiesiogiai neprieinamiems dirgikliams, taigi kurie leidžia patekti į (gyvūno) sąmonę mums nežinomoms juslinėms kokybėms. Pažinti aplinkinį pasaulį mums trukdo ir dar vienas apribojimas — jutimo organai reaguoja tik į tam tikro stiprumo dirgiklius, taigi dirgikliams egzistuoja apatinis ir viršutinis (absoliutus) kiekvieno specifinio jautrumo slenkstis; be to, ir tarp šių

slenksčių atitinkamus juslinius pakitimus sąmonėje sukelia tik tokie dirgiklio pakitimai, kurie yra virš santykinio dirglumo slenksčio. Taigi žinomumo sritis apima toli gražu ne visą būtį, jai — bent jau aplinkinio pasaulio pažinime — egzistuoja tam tikros ribos. Tačiau šios ribos glūdi ne pačioje sąmonėje ir pažinime, o priklauso nuo žmogaus kūno sandaros. Tai, kad jos yra ne esminės, bet empirinės biologinės kilmės, matome jau iš to fakto, jog jos toli gražu nėra vienodos visoms gyvoms būtybėms, bet, priklausomai nuo jų savitos organizacijos, yra labai įvairios. Kiekvienas gyvūnas turi savo „aplinką" ir aplinkinio pasaulio dalis, prieinama jo suvokimui arba jutimams, apsiriboja tomis savybėmis, kurios turi lemiamą reikšmę jo egzistencijai. Bet net ir vienos rūšies viduje šios žinomumo ribos nėra absoliučiai tikslios ir nekintamos. Ir čia mes susiduriame ne tik su individualiais nukrypimais, kurie visada reiškiasi tik stipresniu ar menkesniu jautrumu dirgikliams; čia galimi ir reikšmingi kokybiniai skirtumai. Toks, pavyzdžiui, yra akliesiems būdingas erdvės ir orientavimosi pojūtis, kurį, tiesa, kaip rodo naujausi tyrinėjimai, gali gerokai išsiugdyti ir normalūs asmenys (vadinamasis „paraoptinis regėjimas") ir kuris atveria sąmonei visai naujas išorinio pasaulio puses.

Mes negalime rasti kitų kliūčių žinomumui, kaip ką tik aptartąsias, su jutimo organų prigimtimi susijusias kliūtis, bent jau tada, kai kalbame apie žmogiškojo subjekto baigtinumą ir kūniškumą. Kiti pažinimo savitumai, kylantys iš subjekto ryšio su laiku ir erdve, pavyzdžiui, tai, kad kiekviename erdvės ir laiko taške pažinimas visuomet yra netobulas, perspektyvinis, kad jis gali tik artėti prie visumos, eidamas nuoseklios pažangos keliu nuo vieno dalinio pažinimo prie kito, kad regimas ar apčiuopiamas daiktas niekuomet neprilygsta visais jutimais suvokiamam daiktui ir t. t., liečia ne patį žinomumą, o pažinimo struktūrą, susidarančią žinomumo pagrindu ir žinomumo ribose. Prie šio klausimo dar turėsime sugrįžti vėliau. Bet principinę reikšmę turi štai kas: nors žinomumas ir sudaro būtiną pažinumo pagrindą, pažinimas neapsiriboja vien tuo, kas tiesiogiai duota sąmonei; jis gali toli išeiti už juslinio duotumo ribų. Gamtos mokslai tiria bei nustato dėsningumus ir tokių aplinkinio pasaulio savybių,

kurioms mes neturime specifinių jutimo organų (pavyzdžiui, elektra, magnetizmas ir kt.). Tiesa, tai įmanoma tik tuomet, kai tos savybės kokiu nors pavidalu pasirodo reiškiniuose, prieinamuose mūsų jutimams, t. y. kai jos susijusios su tais reiškiniais ir juos vienaip ar kitaip veikia. Dėl šitų būties ryšių, išeinančių už juslinio duotumo ribų, pažinimas ir gali peržengti tas ribas, kurias jam nubrėžia kūno sandara. Bet tai visai neprieštarauja pagrindinei tezei, kad pažinimo pagrindas yra duotumas. Tiesiog duotumas kokybės, esančios už juslinio suvokiamumo ribų, yra ne tiesioginis, o *gaunamas per tarpininką*. Ir tarpininkas visada yra tiesioginis duotumas — tas ryšių grandinės narys, kuris yra dar šiapus juslinio suvokiamumo ribos*. Tai, kad juslinis suvokiamumas (tiesioginė duotybė) ir pažinumas nesutampa, dar kartą įrodo, jog juslinio suvokiamumo ribos nėra susijusios su pažinimo esme. Jei jos būtų susijusios, tai būtų absoliutaus pobūdžio, ir tada tai, ko negalima suvokti jutimais, būtų visai nepažinu. Tačiau šis žinomų dalykų skirstymas į *tiesiogiai duotus* ir *duotus per tarpininką* gali būti taikomas ne tik išorinei, juslinei kūniškai, bet taip pat ir vidinei psichinei būčiai. Ir čia mes iš to, ką tiesiogiai turime, sprendžiame apie tai, kas nėra duota, ir mūsų išvada dalykiniu požiūriu yra pagrįsta, jei duotybėje atsiskleidžia ryšiai, vedantys prie kažko, kas slypi už dabar esančios sąmonės turinio ribų (pavyzdžiui, prie nesąmoningų arba pasąmonės dalykų).

IV

Tačiau kokios nors būties įsisąmoninimą riboja ne tik kūniška subjekto sandara. Jis priklauso dar nuo vienos sąlygos, kuri iš dalies taip pat susijusi su subjekto baigtinumu ir kelia tam tikrų kliūčių pažinimui dar vienu aspektu. Turime galvoje tą fundamentalų faktą, kad kiekviena sąmonė visuomet priklauso nuo tam tikro *nusistatymo*. Apie nusistatymą bei jo pagrindinę gnoseologinę reikšmę mes jau išsamiai kalbėjome kitoje vietoje**; čia paminė-

* Plg. *N. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Kap. 56.
** *Žr.* „Pažinimo problemos" pirmą skyrių, p. 61—63, 68—73.

sime tik svarbiausius dalykus, turinčius reikšmės mūsų tyrinėjimams. Žiūrint iš subjekto pusės, nusistatymą apibūdina sąmonės atvirumas pagaunamai būčiai; tačiau šis atvirumas apima ne visą konkrečios būties visumą ir net ne atskirus tos būties elementus ar savybes, bet tam tikrus jos *aspektus* arba *puses*, kurie būdingi arba visai būčiai, arba platesnėms ar siauresnėms būties sferoms. Iš objekto pusės kiekvieną nusistatymą atitinka tam tikras būties *duotumo būdas*, į kurį nusistatymas yra nukreiptas, prie kurio jis prisitaiko. Šis duotumo būdas priklauso ne nuo subjekto, jo šaknys yra pačioje būtyje. Todėl nusistatymas yra subjektyvus vien tik *negatyvia*, apribojama prasme, nes būtį jis visuomet pagauna tik vienpusiškai, tik tam tikru aspektu, kadangi jis pritaikytas tiktai šį aspektą atitinkančiam duotumo būdui. Nusistatymas yra ne pozicija ar požiūris, kuris iš anksto suponuoja paprastą objekto duotumą ir kuris tam tikru būdu tiria šį objektą, kaip duotą būtent tik tokį; nusistatymas yra *pirminė sąmonės laikysena*, kurioje objektas ir tampa duotumu. Tad nusistatymas yra pirmesnis už bet kokį požiūrį ir sukuria galimybę jam susidaryti. Kiekvienoje atskiroje sąmonės būsenoje koks nors nusistatymas visuomet dominuoja; jis arba visiškai užkerta kelią kitiems, arba nustumia juos į antrąją vietą, palikdamas egzistuoti tiktai kaip galima menką nusistatymo *pasikeitimo* variantą; tačiau gali būti ir taip, kad dominuojantis nusistatymas susiformuoja kaip tam tikrų kitų, jam pavaldžių nusistatymų antstatas. Šalia vienalaipsnių arba vienasluoksnių nusistatymų, egzistuoja *ir daugialaipsniai arba daugiasluoksniai nusistatymai*. Itin reikšminga yra dviejų pagrindinių laikysenų priešpriešа, vyraujanti ir vadinamame žmogaus „natūraliame pasaulėvaizdyje": tai dalykinio ir nedalykinio nusistatymo priešpriešа. Dalykiniame nusistatyme egzistuoja esminis subjekto ir objekto dualizmas; objektas stovi prieš pažįstantį subjektą kaip kažkas kita, jam svetima ir transcendentalu. Taigi tik dalykiniame nusistatyme objektas egzistuoja kaip objektas, kaip kažkas suobjektinta. Tuo tarpu nedalykinis nusistatymas tokios suobjektintos būties neturi; jos pagrindą sudaro imanencijos, subjekto ir objekto tapatumo santykis. Iš šių dviejų pagrindinių nusistatymų priešingumo vieno kitam jau aišku, kad jie negali lyg niekur

nieko egzistuoti šalia vienas kito, kad vienas iš jų visuomet turi vyrauti. O kadangi natūraliame (bent jau europiečio) pasaulėvaizdyje dalykinis nusistatymas yra jei ir ne vienintelis lemiantis, tai bent jau įprastesnis jo mąstymui ir tarytum peršasi savaime, kai šis linksta į mokslinį mąstymą, tai suprantama, kaip filosofijoje bei moksle galėjo atsirasti ir įsitvirtinti prietaras, jog žmogaus sąmonei neįmanomas joks kitas nusistatymas, išskyrus grynai dalykinį.

Iš sąmonės priklausomumo nuo tam tikrų nusistatymų mes galime padaryti kelias savo problemai reikšmingas išvadas. Kadangi egzistuoja nusistatymų įvairovė ir *a priori* neįmanoma įrodyti, kad nusistatymų skaičius yra aiškiai ribotas, ir kadangi, kita vertus, kiekvienas nusistatymas pagauna būtį tik tam tikru aspektu, tik tam tikru duotumo būdu, o šis aspektas arba šis duotumo būdas yra ne tik vienpusiškas, bet ir daugeliu atžvilgių neišsamus, neapimantis visos būties,— tai negalima teigti, jog negali būti nusistatymų, kurių žmogaus sąmonė neturi, t. y. kad egzistuoja būties aspektų, o gal net būties sričių, kurios prieinamos tik tiems mums nežinomiems nusistatymams ir todėl yra už žmogaus sąmonės aprėpiamų ir suvokiamų ribų. Tai, tiesa, kol kas tėra tuščia galimybė, tačiau su ja turi rimtai skaitytis kiekviena pažinimo teorija, nenorinti nuklysti į vienpusišką empirinę orientaciją. Be to, ši galimybė įgyja ir daug konkretesnę realią prasmę, jei atsižvelgiama į tai, kad žmogaus nusistatymų galimybės laikų ir kultūrų raidoje smarkiai keičiasi, kad čia labai ryškūs individualūs skirtumai ir todėl kaip tik šioje srityje vidutinis žmogus, žmonių dauguma negali būti masteliu to, kokios nusistatymų galimybės yra apskritai įmanomos žmogui. Kritinei sąvokų „racionalus — iracionalus" (pažinus — nepažinus) analizei, be to, dar svarbūs tokie dalykai: kadangi kiekvienas atskiras nusistatymas pajėgia aprėpti tik tą būties aspektą (arba ir būties sritį), kuriam jis pritaikytas, tai visi kiti, jo neatitinkantys būties aspektai pasilieka už jo regėjimo lauko ribų. Tačiau kadangi visi nusistatymai priklauso tai pačiai sąmonei ir todėl nėra visiškai vienas nuo kito atskirti, tai ir dominuojančiame nusistatyme išlieka *pėdsakai* kitų nusistatymų, kurie arba veikė pirmiau už dabartinį, arba neryškaus, nedife-

rencijuoto duotumo būdu lieka egzistuoti sąmonės gilumoje. Tie pėdsakai nurodo šiuo metu vyraujančiam nusistatymui tuos būties aspektus arba tas jos sritis, kurių jis pats negali pagauti kaip tiesiogiai duotų ir kurie dėl to jam atrodo *iracionalūs*, t. y. neprieinami sąmonei. Todėl dėl daugybės įvairių nusistatymų sąmonei susidaro kelios *reliatyvaus iracionalumo* arba sąmonės transcendencijos sritys. Tačiau šios iracionalumo sritys visada yra reliatyvios ir tiktai tariamos, nes jos iracionalios tik tuo metu vyraujančiam sąmonės nusistatymui, o ne visai sąmonei. Tai faktas, į kurį turi ypač atsižvelgti mokslinė sąmonė. Juk mokslinė sąmonė yra dalykinė sąmonė *kat'exochen*; todėl, neatsižvelgdama į savo pačios priklausomybę nuo nusistatymo, ji gali arba apskritai pradėti neigti, arba paskelbti sąmonei tiesiogiai neprieinamomis ir todėl iracionaliomis visas duotybes, kurias gali įžvelgti tiktai nedalykiškai orientuota sąmonė. Dėl šio dogmatiško prietaro apie sąmonės dalykinio nusistatymo absoliutumą ir universalumą neleistinai susiaurinama tiesiogiai žinomų dalykų sfera arba iracionalumo problemos (ką tik minėta prasme) įžvelgiamos ten, kur jų iš tikrųjų nėra, arba, tiksliau kalbant, kur jos egzistuoja tik dalykinei sąmonei, bet ne sąmonei apskritai. Itin pražūtingas šis prietaras tapo psichologijai; kadangi ji, sekdama tiksliųjų gamtos mokslų pavyzdžiu, iki pat mūsų dienų didžiąja dalimi buvo dalykiškai orientuota, tai padarė klaidą, neigdama savarankiškumą būtent tų centrinių psichinių fenomenų (*Aš*, norų, siekimų ir t. t.), kurie tiesiogiai suvokiami arba, teisingiau sakant, *išgyvenami* tik esant nedalykiniam sąmonės nusistatymui, ir veltui stengėsi aiškinti tuos fenomenus kaip dalykinius elementus arba elementų santykius. Tačiau ir visose kitose mokslo srityse, nagrinėjančiose specifiškus nedalykinius būties aspektus arba būties elementus, pastebimi žalingi šio prietaro padariniai. Taip yra etikoje, estetikoje, religijos filosofijoje, bet nė kiek ne mažiau ir pažinimo teorijoje. Kad ne visa sąmonė, taigi ir ne visas žinojimas yra dalykinis, kad esama ir nedalykinės sąmonės bei žinojimo, turi principinę reikšmę ir šiai disciplinai.

Kai jau šitai žinome, galima tiksliau apibūdinti ir daugiareikšmę bei neaiškią *patyrimo* sąvoką. Kad įprastinis

patyrimo skirstymas į išorinį ir vidinį yra klaidingas, buvo jau ne kartą kalbėta. Be abejo, teisybė, kad yra ne du savarankiški šalia vienas kito egzistuojantys patyrimo pasauliai, vienas — išorinis, o kitas — vidinis; veikiau esama tik *vieno* viską apimančio patyrimo junginio, aprėpiančio ir tai, kas fiziška, ir tai, kas psichiška. Tačiau tai dar nereiškia, kad šis patyrimas yra tik *vienmatis*, tik *vienasluoksnis*. Ir tą patyrimo daugiamatiškumą ar daugiasluoksniškumą lemia kaip tik nusistatymo galimybių įvairovė. Todėl ir neįmanoma pasitenkinti I. Kanto duota patyrimo sąvoka: juk I. Kantui patyrimas egzistuoja tik ten, kur esama išorinių arba vidinių jutimų „afektacijos", t. y. jam bet koks patyrimas yra juslinis, susijęs su erdve ir laiku (arba tiktai laiku) kaip juslinio stebėjimo formomis. Ši I. Kanto suformuluota patyrimo sąvoka, atsiradusi empirinės filosofijos įtakoje, teisinga tik ta prasme, kad kiekvienas patyrimas yra suaugęs su pažįstančio subjekto išgyvenimų visuma ir todėl susijęs su kokiais nors jusliniais (išoriniais ar vidiniais) patyrimo duomenimis. Tačiau ji per siaura, kai teigia, kad tiktai juslinė, erdvės ir laiko stebėjimo formų sąlygota būtis gali būti sąmonei „duota". Beje, šį patyrimo sąvokos susiaurinimą iš principo jau įveikė fenomenologija, kuri, atnaujindama Platono mintis, skelbia fundamentalią tezę, kad tiesiogiai „duota" ir ta prasme patirta gali būti ir ideali būtis. Tiesa, šio patyrimo sąlyga yra atsiribojimas nuo empirinės tikrovės, ideacijos aktas; tačiau tai nereiškia nieko daugiau, kaip tik tai, kad šio patyrimo pagrindą sudaro ypatingas mokslinės sąmonės nusistatymas. Bet jeigu jau įsitikinome, kad sąmonė yra priklausoma nuo tam tikrų nusistatymų, tai turime pripažinti, kad ir patyrimas I. Kanto prasme negali būti apribotas vien specifiniu dalykiniu nusistatymu (kurį I. Kantas galų gale ir turi galvoje), kad jis yra daugiamatis, daugiasluoksnis ir kad kiekvienas iš tų sluoksnių, kiekvienas iš tų ypatingų aspektų gali tapti tiesiogine duotybe tik per atitinkamą nusistatymą. Kaip esama specifinio etinio, estetinio, religinio nusistatymo, taip esama ir specifinio etinio, estetinio, religinio patyrimo. Visų šitų įvairių daugiasluoksnių nusistatymų savitumas yra tas, kad jie iš esmės yra nedalykiniai arba kad bent jau jų prielaida yra tam tikri nedalykiniai momentai. Tik dabar,

kai patyrimo sąvoką pavyko tiksliau apibūdinti turinio ir apimties požiūriu ir susieti šią sąvoką su jos koreliatu — nusistatymo sąvoka, mes turime teisę pasakyti, kad *patiriamumas* yra ne kas kita, kaip *tiesioginis* žinomumas, tai, kas sąmonei gali būti tiesiogiai duota arba stovėti prieš ją (žinoma, esant atitinkamam nusistatymui). Tuo tarpu žinomumo apskritai sąvoka yra platesnė už patiriamumo sąvoką; juk ji apima ir tai, kas žinoma tik per tarpininkus, t. y. tai, kas negali būti duota sąmonei kaip aiškus pavidalas, kas gali būti atstovaujama, reprezentuojama kieno nors kito. Tai, kas žinoma tik per tarpininkus, visai negali būti patiriama.

V

Gnoseologiniam sąmonės, kaip pažinimo ir žinojimo pagrindo, apibūdinimui svarbus dar vienas aspektas, kuris, tiesa, neapriboja tiesiogiai žinomų dalykų sferos, kaip tai daro fizinė subjekto sandara, ir nepriklauso pagrindinėms sąmonės realizavimo sąlygoms, kaip nusistatymas, bet vis dėlto dalyvauja kiekviename konkrečiame sąmonės akte arba sąmonės procese ir turi esminę įtaką jo apimčiai: turime galvoje sąmonės *intensyvumą*, kuris gali būti labai įvairaus laipsnio arba lygio. Sąmonė gali būti vangi, neapibrėžta, tingiai judanti; ji kartais tarsi slysta būties paviršiumi ir jos akiratis yra labai apribotas. Tačiau sąmonės gyvenimas gali būti ir intensyvus, pilnas nuolatinės įtampos, jis gali būti visiškai atsidavęs objektui, aprėpti visą jo gelmę ir pilnatvę, siekti nepaprastai toli ir plačiai. Sąmonės intensyvumas reiškia ne tik išgyvenimo ir pažinimo aiškumo ir ryškumo padidėjimą, bet drauge — ir kaip tik dėl to — ir aktualaus žinojimo *diferenciaciją* bei *išsiplėtimą*. Juk aiškumas ir ryškumas skatina diferencijavimą, o bet kokiame diferencijavime jau glūdi tolesnio platesnio sąryšio įžvelgimo užuomazgos. Psichologija sąmonės intensyvumą apibūdina kaip dėmesį. Tačiau fenomenas, apie kurį čia kalbame, jokiu būdu nėra vien psichologinis; jis turi ir ontologinį, ir gnoseologinį aspektą; šis mums dabar kaip tik ir rūpi. Taigi tarp dėmesio arba sąmonės „atencionalių kitimų" (kalbant E. Huserlio terminologija) ir nusistatymų egzistuoja tam tikri dėsnin-

gi ryšiai. Tik tuomet, kai atsiranda dėmesys, taigi kai sąmonės intensyvumas pasiekia nemažą stiprumo laipsnį, paskiri nusistatymai pasidaro griežtai diferencijuoti ir apibrėžti. Be abejo, tatai nereiškia, kad tiktai dėmesys pagimdo nusistatymą arba kad nusistatymas yra ne kas kita, kaip tam tikras „ko nors įsidėmėjimas". Tuo teiginiu mes tik norėjome pasakyti, kad tik *per* dėmesio aktualizavimą ir tik *kartu su* juo nusistatymas pradeda reikštis aiškiai ir iki galo. Tačiau dalykiniu požiūriu nusistatymas visada yra pirmesnis, svarbiausias veiksnys; tik ten, kur jau yra arba ima aiškėti tam tikras nusistatymas, gali atsirasti ir dėmesio fenomenas. Tačiau kiekvieno nusistatymo ribose dėmesio laipsniai gali būti patys įvairiausi. Tiesa, čia esama tam tikrų apribojimų, tačiau jie liečia ne tiek kiekybinę, kiek kokybinę dėmesio pusę. Tai reiškia, kad ne kiekvienas nusistatymas yra suderinamas su bet kuriuo dėmesio pavidalu. Ypatingą vietą užima *valingas* dėmesys; jis tinka tik tokiai sąmonei, kuri registruoja *savo turinį, kuri tą turinį reflektuoja ir todėl pati pasirenka* kryptį, kuria stebi būtį. Todėl reflektuojanti sąmonė savo prigimtimi yra dvisluoksnė: ji išgyvena arba pagauna tam tikrą turinį ir drauge jį reflektuoja. Taigi refleksija yra paremta nerefleksyviu nedalykiniu išgyvenimu arba dalykiniu įžvelgimu, ji iškelia prieš save išgyvenimą, kaip suobjektintą fenomeną, arba sulaiko ir užfiksuoja toje priešpriešinėje padėtyje tai, kas jau yra prieš ją. Tad ji *eo ipso* įmanoma tik esant dalykiniam nusistatymui. Todėl ir valingas dėmesys yra neatskiriamai susijęs su dalykiniu nusistatymu. Tai, ką esame įpratę vadinti „budimąja" sąmone, visai nepasižymi kokiu nors ypatingu intensyvumu, o tik tuo, kad ji „įsidėmi" savo turinį refleksyviai, apsistoja ties juo; beje, ši refleksija savo prigimtimi yra visai ne teorinė, ją skatina grynai praktiniai biologiniai interesai. „Budimoji" sąmonė bent jau potencialiai, pagal savo tendenciją, yra dalykiška refleksyvi sąmonė; ji niekad be atodairos neatsiduoda išgyvenimui, objekto žiūrai, ji tarsi visada išsaugo tam tikrą atstumą ir kiekvieną akimirką yra pasirengusi pakilti iki dalykinės refleksijos. Ir tai pasiekti jai padeda kaip tik „valingas" dėmesys, kuris yra „domėjimasis" tikrąja šio žodžio prasme. Silpnoji nedalykinės sąmonės pusė yra ta, kad ji

negali naudotis valingu dėmesiu; geriausiu atveju ji gali tik *„pastebėti"*, bet ne „įsidėmėti". Dėl to kyla ir vienas iš pagrindinių sunkumų pažinti psichinius fenomenus savivoka. Tų fenomenų negalima tiesiogiai paversti valingo dėmesio objektu. Mat centriniai psichiniai fenomenai, jų savaiminė būtis, yra duoti tik kaip išgyvenimai, t. y. nedalykiniame nusistatyme. Vos tik į juos nukreipiamas refleksyvus stebėjimas, jie objektinami; jie praranda savo išgyvenamą pobūdį ir tampa dalykiniais reiškiniais; o tai reiškia, kad šituo sudalykinimu kaip tik ir deformuojamas, dirbtinai pakeičiamas visas jų savitumas. Taigi psichologo menas, matyt, ir būtų paties išgyvenimo metu (taigi iš pradžių su nedalykiniu nusistatymu) pastebėti tirtiną fenomeną, tarsi sučiupti jį *in flagranti*, ir tik paskui nukreipti į jį refleksyvų stebėjimą. Nors psichinių fenomenų pažinimas, priešingai negu aplinkinio pasaulio pažinimas, nėra priklausomas nuo kūno jutimo organų ir nėra jų ribojamas, tačiau M. Šėleris, ko gera, teisus, tvirtindamas, kad tarp aplinkinio ir vidinio pasaulio pažinimo vis dėlto esama tam tikros analogijos, t. y. kad ir psichinė būtis (grynas išgyvenimas) tik tuo atveju pasiekia mūsų sąmonę, kad mes tik tuomet į ją reaguojame, kai ji atsiskleidžia per kokius nors veiksmus ar bent jau tam tikras judėjimo bei išraiškos tendencijas arba yra susijusi su dalykine aplinka (per kalbą arba tam tikras aplinkai būdingas „reagavimo kryptis"). Galima būtų pasakyti: grynas nedalykinis išgyvenimas tik tada pasidaro matomas ir prieinamas pažįstančiai sąmonei, kai jis susijungia su kokiais nors dalykiniais reiškiniais ir jais objektinasi arba (kaip aplinkos „reagavimo krypčių" atveju) yra jau iš anksto duotas pažįstančiai sąmonei kaip suobjektintas. Tiesa, galutinis šio klausimo išsiaiškinimas pareina nuo to, kaip suprantamas savęs ir kito žmogaus suvokimo santykis. Tačiau į šią sudėtingą problemą mes čia negalime gilintis*.

Suprasti ryšį tarp sąmonės atencionalių pakitimų bei nusistatymų, mums atrodo, yra svarbu ir norint atskirti antsąmonę nuo pasąmonės. Antsąmonei, be kitų dalykų, būdinga tai, kad ji yra realybės sąmonė. Tačiau realybės

---

* Plg. *M. Scheler*, Wesen u. Formen d. Sympathie. 2 Aufl., 1923, S. 291 ff.

sąmonė niekada nėra vien tik stebinti ar grynai išgyvenanti sąmonė, ji niekada visiškai nesusilieja su žiūra ir išgyvenimu, bet visada lieka tam tikru laipsniu pasirengusi dalykinei refleksijai, valingam dėmesio perkėlimui. (Tiesa, realybės sąmonei yra pakenkiama, kai ši refleksyvi tendencija užgožia tiesioginį išgyvenimą ir varžo jo laisvą vyksmą.) Be to, antsąmonė dar pasižymi tuo, kad ji dažnai „persistatydama", t. y. pereidama nuo vieno nusistatymo prie kito, visada išsaugo savo vientisumą, išgyvenimų komplekso vientisumą, ir pati suvokia tuos perėjimus bei persistatymus. Todėl ji ir sugeba susigaudyti savo patirties pasaulyje (reiškinių ir išgyvenimų tikrovėje), geriau ar blogiau orientuotis įvairiuose to patirties pasaulio matmenyse (realybėje, fantazijos pasaulyje, atsiminimuose) ir jų tarpusavio ryšiuose. Tad tiktai antsąmonei yra pavaldi ir aktyvioji atmintis, t. y. atmintis, paverčianti prisiminimų pasaulį pažįstančio subjekto nuosavybe. Visas šias savybes ji turi dėl savo dispozicijos aktyviai refleksijai, valingai atencionaliai laikysenai. O šito kaip tik neturi gryna sapno sąmonė, kuri yra beatodairiškas (naivus) atsidavimas sapno reginiams. Todėl jai stinga realybės jausmo, sugebėjimo atskirti tikroviškus išgyvenimus nuo netikroviškų. Todėl sapno išgyvenimai taip menkai ir teįstringa į atmintį ir dažniausiai — nepaisant jų didelio gyvumo — lieka neprieinami antsąmonei. Mat čia kaip tik trūksta atskirus išgyvenimų kompleksus bei nusistatymus aprėpiančio refleksyvios savimonės vientisumo. Ir tai, kas pasakyta apie sapno sąmonę, pasakytina ir apie visus kitus sąmonės variantus, kuriems būdingas nugrimzdimas į tuo metu esamą turinį ir kurių nelydi siekimas tą turinį užfiksuoti, sugriebti. Tad šie variantai sudaro natūralų perėjimą prie to, kas paprastai vadinama „pasąmone".

Trumpai apibendrinkime mūsų ligšiolinių tyrinėjimų rezultatus. Mes nustatėme, kad pirmoji ir esminė pažinimo prielaida yra pažinimo objekto duotumas — duotumas sąmonei. Todėl pažinumo sritis yra žinomumo srityje. Ar ji visiškai sutampa su pastarąja,— šį klausimą kol kas apeisime. Žinomumo srityje negalima aptikti jokių kitų kliūčių, išskyrus tas, kurios yra duotos dėl sąmonės priklausomybės nuo tam tikros kūno sandaros (mūsų atveju — nuo žmogaus kūno sandaros); taigi tiesioginiam žinomu-

mui konkrečias ribas nubrėžia specifinis jutimo organų pobūdis. Šių kliūčių arba ribų priežastys glūdi ne esminėje sąmonės struktūroje, jos sudaromos ir nubrėžiamos sąmonei iš išorės tų realių empirinių sąlygų ir aplinkybių, nuo kurių ji yra priklausoma tikrovėje. Tai rodo jau tas faktas, kad šios kliūtys pažinimui nėra absoliučios, bet tam tikrais atvejais gali būti peržengtos. Todėl žinomumo apskritai sfera yra platesnė už tiesioginės duotybės sferą; ji aprėpia ir tai, kas mums duota tik tarpininkaujant kam nors kitam (žinomumą per tarpininkus). Nusistatymai, nulemiantys sąmonės struktūrą, tiesa, sąlygoja tam tikrą jos specializaciją bei diferenciaciją, tačiau juose nėra nieko, kas apribotų sąmonės sritį kaip visumą. Lygiai taip pat negalima įrodyti, kad su tokiom esminėm ribom sąmonė susidurtų dėl savo intensyvumo, jai būdingų atencionalių pakitimų.

Dabar, tiesa, būtų galima paklausti, ar sąmonės ribų skirstymas į esmines ir išorines empirines turi ne vien grynai abstrakčią formalią reikšmę? Ar jis gali kuo nors pozityviai pasitarnauti, sprendžiant pažinimo problemą, jei nagrinėsime ją tokią, kokia ji mums konkrečiai duota? Juk pažinimo problemoje mes galų gale visada susiduriame tik su žmogiškuoju pažinimu, vieninteliu, kuris mums žinomas, o jis yra suaugęs „su realybe", su visa konkrečia žmogaus esatimi. Jei mes išplėšime pažinimą iš šitos ontologinės dirvos ir nagrinėsime jį kaip laisvai sklandantį, tai, žinoma, bus nesunku išplėsti jo ribas iki begalybės. Tačiau juk toks *intellectus infinitus* tėra tiktai konstrukcija, projekcija į absoliutą pagal analogiją su žmogiškuoju pažinimu, projekcija, kuriai realybėje negalima rasti jokio atitinkamo fenomeno*. Argi, apskritai imant, ne tas pat, ar žmogiškajam pažinimui neįveikiamos kliūtys yra pačios sąmonės, pažinimo esmėje, ar jos kyla dėl realių „empirinių" sąlygų, kuriomis žmogiškasis pažinimas priverstas veikti? Mums atrodo, kad šiose dvejonėse sumaišyti teisingi ir klaidingi dalykai. Nors tikrai teisingas yra reikalavimas, kad pažinimo teorija nagrinėtų sąmonę (pažinimą) ne *in abstracto*, bet jos realioje dirvoje, tačiau dėl to negalima anuliuoti fundamentalaus skir-

* Plg. *N. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Kap. 33, S. 239, 240.

tumo tarp empirinių, išorinių ir esmei imanentinių sąmonės arba pažinimo ribų. Kai mes kalbame apie regėjimo lauko ribas, tai juk irgi ne tas pats, ar tas ribas nulemia akies struktūra, ar realios aplinkybės (pavyzdžiui, ta vieta, kurią akis užima tam tikro organizmo kūne), kuriomis akis turi naudotis savo regimąja galia. Ir jeigu mes bandome nustatyti akies regėjimo lauką, t. y. mėginame išsiaiškinti, kiek jis priklauso nuo akies struktūros, tai šis mėginimas yra ne dirbtinė konstrukcija, neturinti atitikmens realybėje, bet pagrindas, iš kurio kyla ir per kurį darosi suprantama specifinė realaus regėjimo prigimtis. Tas pat pasakytina ir apie pažinimo kliūtis arba ribas. Be abejo, nustatant sąmonės (arba pažinimo) sferos ribas, neleistina nekreipti dėmesio į realias sąlygas, nuo kurių šios ribos irgi priklauso. Ir jeigu po tokio nagrinėjimo prieitume išvadą, kad sąmonės (pažinimo) sritis yra begalinė, tai pažinimas, apie kurį tuo atveju kalbama, kaip tik nebus realus žmogiškasis pažinimas. Tačiau lygiai toks pat skubotas žingsnis būtų, turint galvoje realias žmogiškojo pažinimo ribas, daryti išvadą, kad jis savo prigimtimi, savo esme yra baigtinis. Baigtinis pažinimas yra iš esmės kitoks ir iš esmės kitokios struktūros, nei pažinimas, kurį baigtiniu paverčia ir apriboja tiktai realios empirinės sąlygos. Šiai tezei įrodyti bus skirti ir mūsų tolesni samprotavimai. Tiesa, sąvokų „baigtinis — begalinis" koreliaciją dar reikia apibrėžti tiksliau.

VI

Dabar, kai mes jau apibrėžėme žinomumo sritį, kyla kitas klausimas: ar viskas, *kas duota sąmonei,* yra drauge ir *pažinimo objektas.* Ar sąmonės ir pažinimo sritys visiškai sutampa? O gal duotumas sąmonei yra tik būtina, bet dar nepakankama pažinimo sąlyga. Čia atsiskleidžia fundamentali gnoseologinė nusistatymo reikšmė. Pažinimą sąlygoja tam tikras, būtent *dalykinis,* sąmonės nusistatymas: ne viskas, kas duota sąmonei, yra savaime jau ir *suobjektinta,* ne viskas *yra pažinimo objektas.* Tai tampa objektu tik tada, kai iškyla prieš sąmonę kaip objektas. Vadinasi, tai, kas duota sąmonei nedalykiniame nusistatyme,

pirma dar turi būti pervesta į dalykinį duotumo būdą; tik tada tai pasirodo kaip pažinus, pažinimui tiesiogiai prieinamas dalykas. Šito transponavimo į dalykinį nusistatymą turi imtis visi mokslai, nagrinėjantys tas būties sritis ar tuos jos aspektus, kurie tiesiogiai atviri tik nedalykiniam sąmonės nusistatymui. Tačiau ir turiniai, visai tiesiogiai duoti sąmonei kaip dalykiniai (pavyzdžiui, išorinio suvokimo turiniai), šiuo savo pradiniu duotumu dar nėra pažinimo turiniai. Tam reikalingas ypatingas aktas, kuris *paremtas paprasta duotojo turinio sąmone (jo turėjimu* sąmonėje), tačiau skiriasi nuo šios sąmonės savo refleksyviu pobūdžiu; refleksyvus jis yra ta prasme, kad priverčia subjektą suprasti, išsiaiškinti tai, kas jam iš tikrųjų tuo turiniu yra duota. Tik per šį aktą galutinai ir susiformuoja dalykinis nusistatymas. Vien čia duotybė yra *tariama esant* arba — jei vengsime šio žodžio, pernelyg slegiamo idealistinių prietarų naštos,— *pripažįstama* kaip prieš subjektą stovintis, jam transcendentiškas dalykas. Taigi jei norime atskirti racionalumo sąvoką pažinimo prasme nuo platesnės racionalumo, kaip žinomumo, duotumo sąmonei, sąvokos prasmės, jei norime tiksliau išsiaiškinti šį specifinį skirtumą, tai turime smulkiau išanalizuoti šio refleksyvaus akto struktūros esmę.

Ką tik pasakėme: pažinimo aktas yra refleksyvus aktas, per kurį subjektas susigaudo, kas jam yra duota, ir ta prasme aiškiai priima arba pripažįsta pažinimo turinio dalykiškumą. Tačiau šis aiškus, pabrėžtinas sąmonės turinio dalykiškumo priėmimas įmanomas tik tada, kai pažinimo sąmonėje savimonė pažįstančio subjekto, prieš kurį kaip objektas iškeliamas turinys, yra ne visiškai išblėsusi, kaip būna paprasto „atsidavimo" turiniui, „nugrimzdimo" į jį atveju, bet smarkiau ar menkiau pasirodo kaip sąmonės fonas, kuriame išryškėja jos antipodo — objekto — dalykiškumas. Objekto dalykiškumas tik tada gali būti aiškus ir refleksyvus, kai subjekto ir objekto priešprieša pažįstančiai sąmonei pasidaro labiau ar menkiau aktualizuota, kai tarp abiejų pažinimo santykio narių atsiranda tam tikra įtampa. Kadangi pažinimo aktas kyla iš subjekto, kadangi jį atlieka subjektas (apsistodamas ties duotuoju turiniu, jį „konstatuodamas"), dar galima pasakyti, kad pažinimo sąmonėje refleksyvų arba užfiksuotą objekto

dalykiškumą lemia pažįstančio subjekto savimonė. I. Kanto teiginys apie transcendentalinę *Aš* apercepciją (savimonės vienumą), kaip pažinimo objekto objektyvumo sąlygą, mūsų nuomone, yra teisingas tik šia prasme. Ji iš tikrųjų yra dalykiškumo, objektyvumo sąlyga, tačiau tik refleksyvaus, antrinio dalykiškumo arba objektyvumo, kuriam pasirengusi specialiai į pažinimą orientuota sąmonė. Tiesa, ši apercepcija neturi nė menkiausio ryšio su pirminiu pažinimo turinio objektyvumu, t. y. su nuo subjekto nepriklausoma jo būtimi pačia savaime.

Tačiau šios subjektyvios pažinimo pusės mes čia išsamiau nenagrinėsime. Mums svarbu tik išsiaiškinti struktūrinę esmę žinojimo, kuris yra ne paprasta sąmonė, bet pažinimas; o šią pažinimo struktūrinę esmę galima atskleisti tik per jo turinio duotumo būdą bei struktūrą. Bet koks pažinimas paremtas dalykine sąmone ir, be to (kaip mes pirma nustatėme), refleksyvia objekto sąmone*. Šią sąmonę kitaip dar galima apibūdinti kaip intencionalią sąmonę. Tiesa, fenomenologinėje literatūroje yra įprasta intencionalia sąmone vadinti kiekvieną „ko nors įsisąmoninimą". Bet mums regisi pravartu daryti čia šiokį tokį skirtumą ir visų pirma — kaip tik atsižvelgiant į specifinį pažinimo sąmonės savitumą. „Ko nors įsisąmoninimas" yra ne kas kita, kaip dalykinė sąmonė. *Intencionalioje* sąmonėje prie objekto sąmonės dar prisideda į jį nukreipta „intencija". O pastaroji atsiranda per pačios sąmonės turinio (kaip „žinojimo") *refleksiją*. Taigi intencionalioje sąmonėje svarbu ne tik tai, kad sąmonė su kažkuo dalykiškai „susiduria", ir ne tik tai, kad sąmonė yra atvira, jautri kaip tik tam objektui, bet ir tai, kad sąmonė yra į objektą nusitaikiusi, į jį nukreipta, ir šituo nusitaikymu, nukreiptumu bando jį pagauti. Pažinimas yra būtent „pagava" ryškiausia žodžio prasme: pagava, vedanti prie įvaldymo ir išlaikymo. Bet kaip įmanomas šis įvaldymas ir išlaikymas? Jis įmanomas tik todėl, kad pats žinojimas žinojimo turinyje *susidalykina* ir *pasidaro savarankiškas*. Bet tas darymasis savarankišku reiškia du dalykus arba, tiksliau sakant, yra dvejopas: žinojimo turinys kaip kažkas ypa-

* Plg. šiuo klausimu G. Teichmiulerio daromą skirtumą tarp *sąmonės* ir *pažinimo* (Neue Grundlegung d. Psychologie u. Logik, S. 18 ff).

tinga išskiriamas iš paprasto būties (objekto) duotumo, o kita vertus, būtent todėl pats žinojimas atskiriamas nuo išgyvenimų srauto. Taip tarp subjekto ir objekto (būties) atsiranda dar ir trečia, tarpinė, sritis, *pažinimo sritis,* kuri, tiesa, būtinai priklauso nuo subjekto ir objekto ir yra jų sąlygojama. Bet drauge ji yra savarankiška, pati sau esanti: pažinimo arba žinojimo turinys yra ne apskritai objektas, bet *pažintas objektas,* o pažinimas, kuris jame sudalykėja, yra jau ne paprasta sąmonė, bet objekto „pagautumas", suteikiantis pažinimo turiniui specifinį atspalvį. Šitie pakitimai, kuriuos sąmonė patiria ir iš subjekto, ir iš objekto, yra refleksyvios intencijos padarinys, jos rezultatas. Dabar mes ir turime išsiaiškinti, kokie yra tie pakitimai, kuo pažinimo turinys skiriasi nuo paprastai žinomo objekto. Ir pirmiausia turėsime apibūdinti objektyviąją, dalykinę šio skirtumo pusę, nes pažinimo sąmonės, lyginamos su paprasta duotumo sąmone, savitumą galima įrodyti tik remiantis pažinimo turiniu (ir lyginant jį su duotuoju objektu). Visų svarbiausias dalykas, kuris mums čia rūpi, yra klausimas: kaip, kokiomis priemonėmis pažinimo turinys išskiriamas iš būties duotumo? Jei kalbėsime trumpai, tai atsakymas bus toks: išskiriama ir užfiksuojama tuomet, kai objektas (duotybė) apibūdinamas, arba determinuojamas, kaip vienokia ar kitokia apibrėžta būtis. Šiuo požiūriu kiekvienas pažinimas yra *apibrėžtos būties apibūdinimas,* arba *determinavimas.*

Šis atsakymas iš pradžių gali pasirodyti nepatenkinamas. Argi jis galų gale kalba ne apie tą patį, kaip ir tradicinis aiškinimas, apibrėžiantis pažinimą kaip nežinomų dalykų susiejimą su jau žinomais? Ir ar jam nebūdinga ta pati principinė klaida, kaip ir anam aiškinimui, kuris kaip prielaidą priima tai, kas kaip tik ir turi būti paaiškinta? Kad galėtume susieti nežinomą dalyką su žinomu, mums pirma turi būti duoti žinomi dalykai, tai yra, jau turi egzistuoti pažinimas. O juk mes turime nustatyti, kaip iš pat pradžių atsiranda pažinimas. Kad ir kokia viliojanti iš pirmo žvilgsnio atrodo analogija su matematine lygtimi, ji vis dėlto pasirodo esanti iš principo netinkama. Iš kurgi galima paimti žinomus dydžius, padedančius apibrėžti nežinomąjį x (objektą), jei ne iš paties x? Kitaip jie juk negalėtų atlikti savo apibrėžia-

mosios funkcijos, nes būtų paprasčiausiai dalykiškai nepagrįsti. Čia, rodos, patenkame į uždarą ratą. Tačiau atidžiau panagrinėję, matome, jog šis pažinimo aiškinimas yra klaidingas todėl, kad neteisingai interpretuojami tikrai egzistuojantys faktai. Objekto apibrėžtos būties apibūdinimas visai nėra nežinomų dalykų susiejimas su žinomais. Matematinė analogija čia mus tik klaidina; taip pat ir tie atvejai, su kuriais mes susiduriame empirinėje savo pažinimo raidoje, nepadeda aiškiai atskleisti tikrosios dalykų padėties: jie visada mums tik parodo, kaip kiekvienas naujas pažinimas yra paremtas jau turimu pažinimu ir iš jo išauga. Todėl ir atrodo, kad visa tai, kuo apibrėžiama, visada gali būti tik tai, kas jau pažinta. Tačiau pati apibrėžtis apskritai neegzistuoja prieš apibrėžimo aktą; tik drauge su šiuo aktu ir per jį ji tampa apibrėžiančia, o sykiu ir (subjektui) jau apibrėžta. Taigi svarbu ne tai, kad pažinimo turinys susiejamas su jau pažintais dalykais, bet tai, kad jis apskritai susiejamas su kažkuo. Be abejo, šio teiginio nedera suprasti subjektyvistiškai. Objektas pažinime gali būti siejamas tik su tuo, su kuo jis susijęs dalykiniu požiūriu. Kitaip pažinimas nebūtų esaties pažinimas. Objektas pažįstamas tik tada, kai sąmonė apgalvotai pagauna šį ryšį. Pažinimas visada yra dalykų padėčių pažinimas. Tai yra ligi šiol nepakankamai įvertintas esminis pažinimo — tačiau ne viso žinojimo — savitumas. Mat pažinimas tėra tik viena iš įvairių galimų žinojimo rūšių; tiesa, jis — kaip tik ta rūšis, kuri dvasiniame žmogaus gyvenime užima dominuojančią padėtį.

Mes čia negalime imtis išsamiau analizuoti klausimo, kas yra dalykų padėtis. Trumpai paminėsime tik tuos aspektus, kurie itin svarbūs pažinimo problemai. Dalykų padėtis yra tikrasis „objektyvumas", esatis, kuri pagaunama ir turima galvoje kiekviename pažinimo akte. Tačiau būtis ir dalykų padėtis nėra vienareikšmės sąvokos, jos taip paprastai nesutampa. Suvokimo objektas, ideali esmė, yra būtis, bet ne dalykų padėtis. Kiekvienoje būtyje slypi daugybė visokiausių dalykų padėčių, ir pažinimui būtis negali atsiskleisti ir pasidaryti prieinama kaip nors kitaip, kaip tik per tas dalykų padėtis. Tačiau tai reiškia, kad būtis negali būti pažįstama kitaip, kaip tik išskiriant iš jos joje esančią dalykų padėtį ir suvokiant kiekvieną

jų skyrium. Bet koks būties, objekto „įžvelgimas", kad ir koks jis būtų intuityvus, yra tam tikros dalykų padėties įžvelgimas. Kad kiekvienas pažinimas *eo ipso* yra tam tikros dalykų padėties pažinimas, matyti jau ir iš to, jog būtina loginė pažinimo forma yra sprendinys. Mūsų nuomone, suvokimas, kad ryšys tarp pažinimo ir sprendinio yra esminis ir būtinas, leidžia teisingai suprasti pažinimo specifinį savitumą. Pažinimo esmė lemia loginę sprendinio esmę: todėl loginė sprendinio forma gali būti pažinimo pamatu pažinimo esmei. Šiuo požiūriu I. Kantas buvo visai teisus, mėgindamas iš loginių formų išvesti pagrindines pažinimo formas (kategorijas). Ir jeigu tas jo mėginimas dedukuoti kategorijas — kritiškai vertinant — pasirodė esąs nepatenkinamas, tai visų pirma todėl, kad jis, išsamiau nenagrinėdamas sprendinio esmės, tradicinės logikos sukurtas sprendinio formas dogmatiškai laikė pirminėmis loginėmis formomis *kat'exochen*.

VII

Kiekvienas sprendinys aprėpia kokią nors dalykų padėtį ir suteikia jai loginę išraišką. Tačiau tuo loginė sprendinio prasmė dar neapsiriboja. Juk sprendinys ne tik konstatuoja kokią nors dalykų padėtį, kokį nors ryšį tarp objektų arba būties momentų. Jeigu svarbu būtų vien tai, tai sprendinyje abu sąryšio nariai turėtų būti logiškai lygiareikšmiai ir lygiateisiai. Tačiau taip nėra. Dalykų padėties nariai sprendinyje įgyja visai skirtingas reikšmes, kiekvienas iš jų atlieka ypatingą loginę funkciją. Vienas iš jų yra subjektas, o kitas — predikatas. Subjekto sąvoka pažymi (nusako) objektą, kuris pagaunamas pažinimo aktu, o predikatas, kuris per jungtį (jos pirmąja pamatine funkcija) yra susiejamas su subjektu, determinuoja objektą kaip tam tikrą apibrėžtą būtį. Kaip tik taip objektas pagaunamas, pažįstamas. Taigi santykis tarp subjekto ir predikato savo kilme yra ne loginis santykis, atsirandantis tiktai sprendinyje, bet loginė išraiška ryšio tarp objekto ir objekto apibrėžimo, o šis ryšys yra esminė paties pažinimo akto savybė. Žinoma, tai nereiškia, kad kiekvieno pažinimo akto forma būtinai turi būti

sprendimas. Tačiau sprendimas potencialiai yra kiekviename pažinimo akte. Ir todėl galutinis pažinimo akto objektinimas neišvengiamai baigiasi sprendiniu. Šis esminis ir būtinas ryšys tarp pažinimo ir sprendinio yra vienodai svarbus ir pažinimo, ir sprendinio teorijai. Kaip sprendinio forma kristalizuojasi, pasiekia logiškai aiškią išraišką pažinimo akto esmė, taip, kita vertus, ir loginė sprendinio struktūra bei reikšmė pagrindžiama tik vidiniu ryšiu su pažinimo aktu. Iš tikrųjų kaip kitaip, jeigu ne pažinimo akto esme, gali būti iš principo paaiškinamas loginis sprendinio prioritetas prieš sąvoką? Ir kodėl ši sprendinio forma yra privaloma ir besąlygiškai galiojanti visam objektyviam žinojimui, visiems mokslams? Jeigu čia egzistuotų tik išorinis ryšys, tai turėtų būti įmanoma įrodyti, jog esama ir kitų pažinimo objektinimo formų. Tada empirizmas būtų teisus: loginė forma būtų vien konvencionali ir galėtų pretenduoti tik į ribotą, empirinį galiojimą.

Tiesa, būtų galima dar paprieštarauti: argi tarp pažinimo ir sprendinio nėra esminio skirtumo jau vien todėl, kad sprendinys gali būti ir teisingas, ir klaidingas, o pažinimas būtinai yra teisingas? Klaidingas pažinimas juk visai nėra pažinimas. Tuo tarpu sprendinys lieka sprendiniu, nepaisant to, ar jis bus teisingas, ar klaidingas. Nė nemėginsime paneigti, kad čia esama skirtumo. Tačiau jis liečia ne loginę sprendinio prasmę. Kiekvienas sprendinys, kaip sprendinys, pretenduoja į teisingumą, jis yra prasmingas, jis atlieka savo paskirtį tik tada, kai laikomas, pripažįstamas teisingu. Ar jis iš tikrųjų atitinka tas pretenzijas, yra jau kitas klausimas, nė truputėlio nekeičiantis sprendinio prasmės. Sprendinys siekia ir privalo išreikšti pažinimą, t. y. kokios nors dalykų padėties buvimą. Tačiau savo realizacijos procese pažinimas gali susidurti su kliūtimis, nukreipiančiomis jį į šalį nuo tikslo ir objekto pagavą paverčiančiomis tik tariama pagava. Todėl gali atsitikti, kad sprendinys, kuriuo objektinamas pažinimas, vėliau pasirodys esąs klaidingas. Tačiau šį klaidingumą lemia tiktai pažįstančio subjekto empirinis netobulumas, o loginė sprendinio prasmė nuo jo nepriklauso; ja visada siekiama teigti kokios nors dalykų padėties tikrumą, t. y. išreikšti pažinimą.

VIII

Tačiau vidinis ryšys tarp pažinimo ir sprendinio neapsiriboja vien tuo, kad sprendinio loginės sandaros šaknys glūdi pažinimo akto (kaip determinacijos akto) struktūroje; kadangi pažinimo aktas baigiasi sprendiniu, kadangi jis čia visiškai atsiskleidžia, tai sprendinys drauge parodo, kuria kryptimi pažinimo turinys per pažinimo aktą yra išskiriamas iš paprasto duotumo srities, kokia prasme reikia suprasti žinojimo objektinimą, kuris yra specifinis pažinimo požymis. Sprendinys yra loginė struktūra, jis priklauso logikos sferai. Tad žinojimo objektinimas pažinime reiškia ne ką kita, kaip pažinimo turinio perkėlimą į *loginę* sferą; arba, *teisingiau sakant, per žinojimo objektinimą ši sfera visų pirma ir konstituojama kaip ypatinga sritis.* Šis sakinys gali būti neteisingai suprastas; juk kyla pagunda interpretuoti jį grynai idealistiškai, ta prasme, kad tik pažįstančio subjekto veikla ir „pagimdo" loginę būtį. Į šią ir kitas panašias interpretacijas kol kas visai nekreipsime dėmesio ir aiškinsimės tik tai, su kokiu fenomenu mes čia susiduriame.

Ką tik sakėme, kad pažinimo aktas yra determinacijos aktas. Kai objektas (būtis) determinuojamas, iš jo išskiriama ir pripažįstama esančia viena ar kita jame glūdinti dalykų padėtis. Bet kokio pobūdžio yra šios dalykų padėtys? Kadangi jos slypi pačiame objekte, tai mes čia visada susiduriame su santykiu tarp objekto ir jam priklausančio apibrėžtumo (nesvarbu, kokio pobūdžio jis būtų). O pats apibrėžtumas (ar tai būtų objektų rūšis, ar savybė, ar būsena, ar veikla, ar santykis) visada yra *bendrybė*. Tik per bendrybę įmanoma determinacija. Tai lemiamas dalykas pažinimo sandaroje. Todėl jis nulemia ir loginę sprendinio struktūrą. Visų pirma tai atsiskleidžia sprendinio predikate. Nors subjektas ir turėtų galvoje objektą, kuris konkrečiai ir tiesiogiai yra nenusakomas ir į kurį galima tik pirštu bakstelėti, tačiau predikatas visada yra jau apibrėžta sąvoka, kad ir koks neryškus ir nepastovus iš pradžių būtų jos prasminis turinys. Kaip toks apibrėžtumas jis *eo ipso* yra ir bendrybė, todėl, determinuodamas sprendimo objektą, suteikia bendrinės sąvokos pobūdį ir sprendinio subjektui. Nors sprendinio minties centras yra sub-

jektas, tačiau tik per predikatą atsiskleidžia loginė sprendinio prasmė ir tik per jį sprendinys atlieka savo loginę paskirtį — užfiksuoja tam tikrą pažinimą. Loginė predikato funkcija parodo ir ryšį tarp sprendimo (mąstymo) ir kalbos. Pirmieji prasmingi žodžiai, kuriuos ištaria vaikas, turi predikatyvinę reikšmę, jie apibūdina daiktą, apie kurį vaikas kalba. Turint galvoje šią pirminę predikatyvinę žodžio reikšmę, darosi suprantama, kad ryšys tarp pažinimo (mąstymo) ir kalbos nėra vien grynai išorinis ir kad todėl kalbos negalima kildinti vien tik iš jos komunikatyvinės reikšmės. Viena iš svarbiausių žodžio funkcijų yra žymėti dalykines sąvokas, o dalykinės sąvokos yra visų pirma bendriniai predikatyviniai apibrėžimai. Tad kalbinė forma ir išraiška yra žinojimo sudalykinimo proceso būtina ir natūrali baigtis. Ir ne ta prasme, kad per kalbinį užfiksavimą ir kalbiniame užfiksavime sudalykinimas apskritai įvyksta, bet ta, kad kalboje šis sudalykinimas įgyja juslinę išraišką. Dalykiškumas pats savaime dar nėra jusliškumas; bet jis nėra ir abejingas jusliškumui, nes turi tendenciją ieškoti jusliškume atsparos, įsitverti į jį, sutankėti, pavirsti daiktišku. Taip yra ir su sprendiniu bei sąvoka. Būdami dalykinio pažinimo padarinys, jie patys yra dalykiniai ir siekia sudaiktinimo, juslinio įsikūnijimo. Ir sudaiktėja jie žodyje, sakinyje.

Predikatyvinė, determinatyvinė sąvokos funkcija pasirodo esanti tikruoju varomuoju žinojimo objektinimo proceso elementu, ir ne tik todėl, kad ji sukuria ryšį tarp pažinimo bei kalbos, bet ir todėl, kad ji perkelia į loginę sferą, *logizuoja* ir patį pažinimo objektą. Sąvoka, kuri kaip predikatas apibūdina, determinuoja objektą, perduoda sąvokinį apibrėžtumą ir sprendinio subjektui. Šitaip ir pats sprendinio subjektas tampa sąvoka, nors ja ir būtų žymimas vis dar tas pats konkrečiai, tiesiogiai duotas objektas. Iš sprendinių „Štai čia yra medis, žmogus" kyla tolesni sprendiniai: „Šitam medžiui, šitam žmogui priskirtinas vienoks ar kitoks apibrėžtos būties apibūdinimas". Taip atsiranda skirtumas tarp *materialaus ir formalaus* sąvokos bei sprendimo *objekto**. Materialus objektas yra

* Plg. *A. Pfänder,* Logik.— Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd. IV, S. 273, 274.

objektas pats savaime, tai, į ką yra nukreiptas pažinimas. O formalus objektas reiškia tokį objektą, koks jis nusakomas sąvoka, t. y. pagal tas puses arba aspektus, kuriems sąvoka suteikia loginį apibrėžtumą. Taigi *formalusis objektas* yra logizuotas objektas, objektas, tapęs dalykinio pažinimo nuosavybe.

Kai jau sykį materialus objektas atsiskiria nuo formalaus, tai žinojimo logizavimo ir sudalykinimo procesas gali vykti vis toliau ir toliau. Sąvoka gali emancipuotis nuo savo pirminės predikatyvinės funkcijos ir pati tapti pažinimo objektu; tada ji kitų sąvokų predikatais vienaip arba kitaip determinuojama kaip sąvoka (kaip ideali būtis). Kad ir čia žinojimas *susidalykina* ir pasidaro savarankiškas, matyti jau iš to, kad visos vadinamos „pagalbinės" ir „santykių" sąvokos, kurios savo esme yra nesavarankiškos, vos tapusios pažinimo objektu ir užėmusios sprendinyje subjekto vietą, pavirsta savarankiškomis „pagrindinėmis" sąvokomis*. Šis atvejis itin aiškiai parodo, kad būtina bet kokio pažinimo prielaida yra reflektyvus dalykinis nusistatymas. Juk pagalbinių bei funkcinių savokų pavirtimas savarankiškomis pagrindinėmis sąvokomis visai nereiškia, kad pažinimo akte (sprendimo akte) tai, ką jos intenduoja, pripažįstama kaip savarankiška dalykinė būtis; tas pavirtimas tik liudija, kad pažinimo objektas, kad ir koks jis būtų, pats negali būti mąstomas niekaip kitaip, kaip tik savarankiškos dalykinės būties forma.

IX

Taip iš dalykinančio pažinimo proceso kaip ypatinga ideali būties sfera išauga loginė viešpatija, kuri turinio atžvilgiu yra sistema sąvokų bei jų santykių, sudarančių sprendinius ir samprotavimus. Tai suobjektinto žinojimo sritis, kuri drauge yra ir *racionalumo* (pažintumo ir iš esmės pažinumo) sritis. Ji pasižymi daugeliu specifinių savitumų, kurie kaip tik ir būdingi logiškumo arba racionalumo esmei. Dabar mums reikės išsamiau panagrinėti tuos savitumus, kad geriau išsiaiškintume racionalumo (ir iracionalumo) sąvoką. Bet pirma dar trumpai aptarkime

* Ten pat, p. 316—322 (XI sk.).

keletą svarbiausių abejonių, kurios gali kilti dėl mūsų pateiktos logiškumo bei racionalumo sampratos.

Kai mes bandėme įrodyti, kad logiškumo sfera kyla iš objektinančio pažinimo, tai drauge, rodos, ir aiškiai patvirtinome anksčiau minėtą idealistinę logiškumo sampratą. Net jeigu nekreipsime dėmesio į psichologinį subjektą ir loginio sąvokų pasaulio kūrėju bei turėtoju laikysime tiktai „subjektą apskritai" arba „transcendentalinį subjektą", tai iš principo pagrindinė idealistinė tezė nė kiek nepasikeis; juk tada logiškoji būtis galų gale bus priklausoma nuo transcendentalinio subjekto. Bet iš to plaukia dar viena išvada: bendrybė pažinimui prieinama tik loginėje sferoje ir tik kaip sąvoka. O jei sąvoka yra tik subjekto pažintinės veiklos produktas, tai drauge, regis, ir bendrybė pripažįstama tik kaip subjektyvus darinys, būtyje iš viso neturintis jokio atitinkamo koreliato. Bet jei atidžiau viską panagrinėsime, tai pasirodys, kad ši idealistinė interpretacija teigia kai ką daugiau už tas išvadas, kurias galima padaryti iš priklausomybės santykio, viešpataujančio tarp pažinimo ir loginės sferos. Iš tiesų sąvokos, su kuria sąmonė susiduria loginėje sferoje, negalima be niekur nieko identifikuoti su bendrybe (su esmėmis). Sąvoka išreiškia tik tam tikrą bendrybės duotumo būdą, būtent — *dalykinį* duotumą. Tačiau kyla klausimas: ar gali šis esmių duotumo būdas būti laikomas pirminiu, tokiu, koks visiškai atitinka jų prigimtį? Fenomenologai (o su jais ir visi šiuolaikiniai idealistai-realistai) tariasi turį teigiamai atsakyti į šį klausimą. Esmės tiesiogiai įžvelgiamos intuicijos keliu. Jeigu, atsiribojus nuo tikrovės, pasiekiamas teisingas fenomenologinis nusistatymas, tai stebinčiam žvilgsniui esmės atsiveria lygiai taip pat tiesiogiai, kaip aplinkinio pasaulio reiškiniai — jusliniam suvokimui. O žiūra, lygiai kaip ir suvokimas, yra grynai dalykinė pagava. Mums atrodo, kad ši esmės žiūros samprata neatitinka tikrosios dalykų padėties ir yra paremta dogmatiška prielaida, kad bet kokia tiesioginė pagava gali būti tiktai dalykinė. Labiausiai čia klaidina analogija su suvokimu, iš kurios išplaukia intuicijos arba esmės žiūros sąvoka. Trumpai prisiminkime tik tuos samprotavimus, kurie, kaip mums atrodo, prieštarauja fenomenologų sferose paplitusiai esmės žiūros interpretacijai.

Jeigu esmės žiūra („kategorinis" ir „specifinis" įžvelgimas) sugretinama su jusliniu suvokimu, tai tam, be abejo, esama rimtų dalykinių priežasčių. Visų pirma ir svarbu išsiaiškinti, kad — priešingai tvirtai įsigalėjusiems prietarams — bendrinės sąvokos, esmės bei kategorijos taip pat yra tiesiogiai ir savaime duotos, visai kaip ir jusliniai reiškiniai, taigi kad mes čia susiduriame ne vien su mąstymo intencijomis, kurioms realizavimo modusas yra nepasiekiamas. Bet toliau ši analogija nesiekia. Šiaip ar taip, ji neduoda mums pagrindo daryti išvadą, kad pirminis esmių duotumas yra toks pat kaip juslinių reiškinių. Priešingai, fenomenologinės analizės duomenys aiškiai rodo, kad šis duotumo būdas yra iš esmės kitoks. Bet jusliškai suvokiamų reiškinių specifinis ir pirminis duotumo būdas yra dalykinis. Tad ar nesiperša spėjimas, kad pirminis esmių ir kategorijų duotumas yra nedalykinis ar bent jau negrynai dalykinis?

Pirmasis į akis krintantis fundamentalus skirtumas yra tas, kad esmės žiūra nėra absoliučiai savarankiškas aktas, kad jos pamatas būtinai, dėl pačios jos esmės yra juslinio (išorinio ar vidinio) suvokimo aktai. Ir ši priklausomybė yra, beje, ypatinga, parodanti esmių duotumo būdo savitumą. Esmės ne glūdi suvokiniuose kaip kokie nors realūs jų elementai, kurie galėtų būti ypatingu, į juos nukreiptu aktu išskirti iš visumos ir perkelti į aktualų „eksplikuotą" duotumą. Veikiau jau esmės žiūra reikalauja perėjimo į *kitą mąstymo matmenį*, kuriam reali juslinė duotybė pasidaro neesminė. Juk kaip tik čia ir yra fenomenologinio nusistatymo prasmė — šis nusistatymas sukuria „atsiribojimą" nuo realaus pasaulio ir visos jo egzistencijos. Pačios esmės ne slypi jusliniame suvokinyje, jos yra pastarojo vienaip ar kitaip *„reprezentuojamos"*. O tiksliau sakant, tai net ir ne tiesioginė juslinė duotybė reprezentuoja esmes, bet, kaip įtikinamai įrodė E. Huserlis, kalbėdamas konkrečiai apie kategorijų įžvelgimą, jas reprezentuoja šitų suvokimo aktų „prasmė" *. O tai, kas tinka kategorijoms (santykių ir funkcijų sąvokoms), *mutatis mutandis* tinka ir rūšių esmėms, *eidē*. Reprezentacija

* Plg. *E. Husserl*, Logische Untersuchungen, II, 2; VI Untersuchung, Kap. VII. Studie über kategoriale Repräsentation.

nėra ekvivalentiška. Reprezentantas ir reprezentuojamasis yra ne tame pačiame būties sluoksnyje, todėl ir jų duotumo būdas nėra nei toks pat, nei analogiškas. Tad kiekvienas mėginimas esmių duotumo būdą aiškinti juslinių suvokinių dalykinio duotumo prasme neišvengiamai atveda į aklavietę. Jis verčia daryti išvadas, kurios arba nesiduoda verifikuojamos atitinkama įrodoma dalykų padėtimi, arba tiesiog jai prieštarauja. Filosofinis mąstymas arba „platoniškai" išaukština esmę iki savarankiško dalykinio *ens*, arba pasuka į priešingą pusę ir pasibaigia nominalizmu (ir empirizmu), t. y. pradeda visiškai neigti esmių arba bendrųjų idėjų būtį, ir būtent dėl tos priežasties, kad niekaip negalima įrodyti jų dalykinio duotumo nei jusliniuose suvokiniuose, nei greta jų. Tuo ir galima pateisinti empirizmo neigiamą požiūrį į bet kokį sąvokų realizmą. Tačiau jo aklumas idėjoms atsiranda ne vien dėl sensualistinio ribotumo, bet pirmiausia — dėl principinio prietaro, kad visa būtis galinti būti tik dalykinė būtis, o visas duotumas — tik dalykinis duotumas. Beje, šiuo klausimu ir sąvokų realizmo atstovams dar gerokai trūksta aiškumo. Kad ir kaip stengtumeisi pabrėžti, kad idėjos nėra metafizinės būtybės, egzistuojančios greta daiktų ar juo labiau — anksčiau už juos, kad idėjos yra tiktai daiktuose ir per juos reiškiasi, bet visų tų teiginių toli gražu nepakanka idėjų būčiai ir, svarbiausia,— jų pirminiam duotumo būdui apibrėžti (juo labiau — vienareikšmiškai nusakyti). Juk buvimas viduje, imanencija irgi tėra metaforinis pasakymas, kurį reikia išreikšti tikslesnėmis sąvokomis. Kad mes čia susiduriame su sunkumais, ir būtent — su sunkumais, susijusiais su idealios būties duotumo būdu, matyti jau iš to, kad kaip esminis idealios būties savitumas iškeliamas jos *artimumas* sąmonei, jos didesnis artumas *Aš* sričiai, palyginti su realia būtimi*. Tačiau šiuos deskriptyvius teiginius galima suprasti tik kaip provizorišką apibūdinimą, o problema dar lieka neišspręsta. Bet ką daugiau galų gale reiškia tasai artumas *Aš* sričiai, jeigu ne ypatingą idealios būties duotumo būdą, kuris skiriasi nuo realios būties duotumo ne tik kiekybiškai, kaip

* Plg. *N. Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2 Aufl., S. 463 ff.

teigia tas metaforinis pasakymas, bet ir kokybiškai? Todėl šito artimumo sąmonei prasmę, matyt, būtų galima pirmiausia apibūdinti grynai negatyviai, pasakant, kad pirminė idealios būties sąmonė nėra grynai dalykinė reiškinių sąmonė. Be abejo, tuo dar neteigiama, kad ji yra išgyvenimų sąmonė. Tokio griežto „arba — arba" čia nėra. Santykiai čia daug sudėtingesni; galimi ir tokie būties duotumo būdai, kurie sudaro visokiausias kompleksines tarpines pakopas tarp dalykinio reiškinio ir nedalykinio išgyvenimo. Čia iškart paminėsime dar vieną dalyką, kuris, kaip mums atrodo, šiek tiek iš kitos pusės nušviečia idealios būties artimumą sąmonei. Turime galvoje tai, ką būtų galima pavadinti idėjoms ir sąvokoms būdinga „gyvybe", joms būdingu „spontaniškumu". Tiesa, iš pažiūros atrodo būtų paprasčiausia imti ir paneigti tos gyvybės objektyvumą ir paskelbti ją nepagrįsta mąstymo subjektyvaus aktyvumo hipostaze. Tačiau šitaip problema, su kuria čia susiduriame, visai bus ne išspręsta, o tik nustumta į šalį. Juk toks atsakymas iškart kelia naują klausimą: tai gal tada vis dėlto teisinga subjektyvistinė idealios būties interpretacija, transponuojanti idealią būtį psichine būtimi ir laikanti ją tik subjektyvios intelekto veiklos produktu? O jeigu ši interpretacija dalykiškai nepagrįsta, jeigu idealios būties pažinime, kaip ir realios būties pažinime, mes pagauname objektyvią esatį, kuri kyla ne iš pačios sąmonės, tai būtinai reikia atsakyti į klausimą: kodėl protas (arba intelektas), pagaunantis idealią būtį, net ir tų filosofinių sistemų, kurios pripažįsta savarankišką idealios būties objektyvumą (pavyzdžiui, platonizmo), nėra apibūdinamas kaip grynai *receptyvinis, priimantis organas,* toks pat, kaip ir juslumas (juslinė pažinimo galia), kodėl jam, priešingai negu juslumui, kaip specifinis esminis požymis yra priskiriamas *spontaniškumas?* Argi pažinimo organas,— jei jau pripažįstame būties prioritetą prieš pažinimą,— neturėtų būti pritaikytas prie objekto prigimties? Kaip tada išsiaiškinti proto spontaniškumą, žiūrint iš jo objekto, iš idealios būties pozicijų? Koks koreliatas atitinka šį spontaniškumą objekte? Pagaliau būtų galima šį klausimą pakreipti dar kitaip, ir vis tiek dėmesio centre liktų ta pati problema: kodėl subjektyvi idealios būties interpretacija atrodo natūrali ir tiesiog

pati peršasi tiesioginiam filosofiniam mąstymui ir kodėl reali būtis taip mažne neįveikiamai priešinasi analogiškai interpretacijai, kad net subjektyvusis idealizmas, nepaisant visos autosugestijos, ne visada pajėgia nekreipti dėmesio į tą priešinimąsi? Tai faktai, kurių negali apeiti išankstinio nusistatymo nesilaikanti filosofinė analizė, faktai, aiškiai rodantys, kad pačioje idealioje būtyje turi būti kažkas, kas skatina ją subjektyviai interpretuoti. Ir, matyt, tai yra ne kas kita, kaip savotiškas spontaniškumas (aktyvumas), būdingas idealios būties sąmonei. Tik tada, jei atsižvelgsime į šį dalyką, bus galima suprasti tikruosius motyvus objektyviojo idealizmo, kurio pamatus padėjo Platonas ir kurį sisteminiu požiūriu senovėje išvystė Plotinas, o naujaisiais amžiais — G. Hėgelis. Jeigu idėjų ir sąvokų duotumas (būties būdas) būtų grynai dalykinis, tai ar nereikėtų idėjų „judėjimo", dialektinio savarankiško *logoi* gyvenimo ir net viso dialektinio metodo, kuris juk pretenduoja ir į objektyvią, ne tik į vidinę sąmonės reikšmę, laikyti baisiu suklydimu, atsiradusiu vien dėl pačių grubiausių antropomorfinių prietarų? Ir ar tada, nuosekliai laikantis objektyviojo idealizmo idėjų, pasaulis neturėtų neišvengiamai sustingti, pasidaryti absoliučiai nejudrus, tarsi Elėjos mokyklos būtis? Filosofijos istorijos tyrinėtojams šiuo aspektu atsiveria platus įdomių nagrinėjimų laukas. Bet mums svarbu buvo tik konstatuoti, kad pirminis idealios būties (esmių, sąvokų) duotumas nėra grynai dalykinis; kad dalykiškumas, kurį ta būtis pasiekia loginėje analizėje, yra antrinis ir priklausomas nuo objektinančio pažinimo pirminio akto. Todėl dalinis subjektyvus loginės sferos sąlygotumas, kurį mes tarėmės privalą pripažinti, jokiu būdu nereiškia, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio, kad ideali būtis, pati savaime ir sau, yra subjektyvios kilmės. Šito lengvai galinčio kilti nesusipratimo mums pirmiausia ir rūpėjo išvengti.

X

O dabar grįžkime prie svarbiausios mūsų tyrinėjimų temos — prie loginės arba tikrojo racionalumo sferos aprašymo. Mes matėme: loginės sferos pagrindas arba, tiks-

liau sakant, jos pradžia yra pirminis objektinančio pažinimo aktas. Tik pažinimo sudalykinimas ir pavertimas pažinimo dariniais paverčia jį ypatinga, savarankiškai egzistuojančia sfera — ir tai yra loginė sfera. O kai jis jau susiformuoja kaip tokia dalykinė sfera, tai sykiu įgauna ir savarankišką būtį, t. y. pasidaro pavaldus tik savam, jo paties esmei imanentiniam dėsningumui. Tiesa, šis dėsningumas nėra pirminis — toks jis nė negali būti, nes pati loginė sfera taip pat yra išvestinė. Patyrinėjus jos pagrindus, pasirodo, kad juos sąlygoja iš dalies ontologiniai dėsningumai, o iš dalies — dėsningumai, būdingi pažinimo aktams. Apie tai dar kalbėsime vėliau. Tačiau loginio nusistatymo ribose šis dėsningumas galioja besąlygiškai. Ir tik išėjus už to nusistatymo ribų atsiskleidžia jo priklausomybė nuo kitų, labiau pirminių dėsningumų. Tai būtų galima gana vaizdžiai pailiustruoti logikos istorija. Visur, kur ji duodasi vedama bendrų sisteminių tendencijų ir ima tyrinėti savo pačios kompetencijos pagrindus, logika liaujasi buvusi logika tikrąja šio žodžio prasme ir neišvengiamai pavirsta bendra *ontologija* (kaip racionalizme) arba *sąmonės teorija* (kaip I. Kanto filosofijoje). Bet mes čia nenagrinėsime šitų logikos ryšių su ontologija ir transcendentaline logika. Vis dėlto jau iš anksto galima numanyti, kad dėl savitos tarpinės padėties, kurią loginė sfera užima tarp smonės ir būties, jos struktūra yra daug sudėtingesnė, negu paprastai manoma, ir kad ta struktūra sudaro nemenkų sunkumų fenomenologiniam aprašymui.

Tad kokie yra pagrindiniai loginės sferos savitumai, tiesiogiai išryškėjantys nagrinėjant jos esmę? Pirmiausia iškart į akis krinta jos *universalumas*. Potencialiai ji aprėpia visą būtį ar bent jau pretenduoja visą ją apimti. Būdama sudalykintu pažinimu, ji stengiasi atspindėti savyje visą pasaulį. Kiekvieną ypatingą būtį iš principo atitinka tam tikra sąvoka, kiekvieną dalykų padėtį — sprendinys. *Visi būties skirtumai turi loginius koreliatus* — atitinkamus sąvokų skirtumus. Visa būtis tarsi transponuojama arba suprojektuojama į loginę sferą. Ką reiškia tas transponavimas ir projektavimas ir kaip jis apskritai įmanomas, yra klausimas, kurio mums čia nėra reikalo nagri-

nėti. Mūsų tikslams užteks konstatuoti, kad šis procesas iš tikrųjų vyksta ir kad jis iš esmės lemia dalykinio pažinimo prasmę. Loginėje sferoje viskas yra sąvokos ir sąvokų ryšiai. Bet pačios sąvokos, kad ir koks skirtingas būtų jų turinys, yra *homogeninės*, priklauso tam pačiam (loginiam) būties matmeniui. Todėl loginėje sferoje jau nėra skirtumo tarp būties sluoksnių ir būties matmenų; jis yra išstumtas į sąvokų turinį ir logiškai reiškiasi tik vienokia ar kitokia sąvokų diferencija ir sąvokų opozicijomis. Žodžiu, būties projekcija į loginį lygmenį būtinai sukelia visų būties santykių ir būties skirtumų *niveliaciją* ir paverčia juos vien tik sąvokų santykiais ir skirtumais. Tuo pagrįstas specifinis *formalus* logikos pobūdis. Ji *iš principo abejinga* turiniui arba, tiksliau sakant, sąvokos materijai. Tiesa, kiekviena sąvoka būtinai turi turinį, yra esmiškai susieta su kokia nors būties materija; tačiau, loginiu požiūriu, šis turinys susidaro kaip įvairovė požymių, kurie patys savo ruožtu yra sąvokos, taigi imanentiški loginei sferai ir pavaldūs jos dėsniams. Tad loginė sfera yra uždaras, pats sau egzistuojantis pasaulis, kuris pagrįstai gali būti vadinamas *topos noētos*. Juk perkelta į loginę sferą, visa būtis tampa perdėm *homogeniška*, ir šį homogeniškumą galima palyginti tik su erdvinės įvairovės homogeniškumu.

Šia logikos savybe pagrįstas ir tas ypatingas patraukIumas, kurį nuo senų senovės filosofiniam mąstymui turėjo loginis racionalizmas. Didieji neįveikiami prieštaravimai, kurių pilna visa būtis ir įvairiausi jos matmenys, čia rodosi jei ir ne panaikinti, tai vis dėlto jungiami vieno bendro visuotinio vardiklio. Sąvoka yra burtų lazdelė, kuri akimoju sukuria išsvajotąją, visą būtį apimančią vienovę. Tiesa, ši regimybė iškart išsisklaido, kai tik išeiname už loginio nusistatymo ribų ir įsisąmoniname jo sąlygotumą: loginė vienovė galioja tik homogeniškame sąvokų pasaulyje. Kiekvienas mėginimas priskirti jai antloginę metafizinę reikšmę demaskuojamas kaip *petitio principii*, kaip nepagrįstas *metabasis eis allo genos*. Kad ir kokia galinga reakcija prieš loginį racionalizmą prasidėjo XIX šimtmečio filosofijoje, jai vis dėlto ligšiol dar nepasisekė demaskuoti racionalistinių prietarų su viso-

mis jų giliausiomis šaknimis, ir klausimas, kuo racionalizmas, kaip sisteminga pasaulėžiūra, yra pagrįstas ir kuo nepagrįstas, vis dar laukia galutinio sprendimo. Iracionalizmas, tiesa, gali būti lozungu kovoje su *ratio* išsišokimais, bet pats nėra pozityvus principas, galintis sisteminiu požiūriu pateikti racionalizmui lygiavertę alternatyvą. Todėl ir dabarties filosofijoje racionalizmo pavojus dar toli gražu nėra įveiktas; užmaskuotu arba sublimuotu pavidalu racionalistiniai prietarai ligi šiol įsiskverbia į filosofinį mąstymą. Taip, mūsų nuomone, visų pirma yra todėl, kad esminis ryšys tarp loginio racionalumo ir objektinančio pažinimo nusistatymo vis dar nėra aiškiai įžvelgtas. Kad čia dar reikia gerokai aiškintis net pačius svarbiausius principinius momentus, rodo, pavyzdžiui, ir santykio tarp bendrybės ir atskirybės problema, kuri kaip tik loginei sferai turi fundamentalią reikšmę.

XI

Kiekvienas pažinimas yra bendrybės pažinimas. Taip pažinimą apibūdino jau Aristotelis. Mat jis yra pažinimas sąvokomis. O kiekviena sąvoka, net jeigu ji žymi atskirą, individualų daiktą, yra bendrybė*. Aristotelio apibūdinimą, be abejo, reikia suprasti ne ta prasme, kad pažinimo objektas yra tik bendrybė. Jis lygiai taip pat yra ir atskirų, individualių dalykų pažinimas. Tačiau atskirybę jis gali pagauti ir apibūdinti tik *padedant* bendrybei, tik jai tarpininkaujant. Vadinasi, atskirybė gali būti pažinta tik tada, kai *pažįstama* ir jai priklausanti *bendrybė*. Ryškiausiai tai matyti vadinamuosiuose dėsnių moksluose: jie yra dėsnių mokslai ne vien todėl, kad užsiima tik apibendrinamąja veikla, kad sutelkia visą dėmesį tik į bendrųjų dėsningumų pažinimą. Dėmesys atskirybei jiems anaiptol nesvetimas. Kiekvieną generalizacijos procesą būtinai atitinka įvairiausi specializacijos ir singuliarizacijos procesai. Tačiau lemiamą reikšmę visada turi bendrybė. Atskirybė laikoma arba konkrečiu *specialiu* bendrybės *atveju*, arba — kai reikia ją visapusiškai apibūdinti ir apibrėžti,—

* Šiuo klausimu plg. *E. Husserl,* Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänom. Philos., Abschn. über d. Eidos.

ypatingu įvairiausių bendrų dėsningumų ir dėsnių hierarchijų kompleksu arba raizginiu. Jeigu galutinis pažinimo tikslas yra visiškai konkretus „čia" ir „dabar", tai tas kompleksas yra begalinis ir jo niekada iki galo nepajėgsime apibūdinti sąvokomis. Todėl absoliuti konkretybė ir atskirybė visada lieka problema, prie kurios sprendimo visada galima tik daugiau ar mažiau priartėti. Šia prasme ji yra ribinė racionalaus pažinimo problema. Tačiau ši ribinė problema mokslinei metodikai nėra kažkas specifiškai nauja; ji apdorojama ir iš principo įveikiama tomis pačiomis metodinėmis priemonėmis, kaip ir bet kuri kita problema, susijusi su specialių ir atskirų dalykų pažinimu. Tai aiškiai rodo, kad dalykiškai orientuoto pažinimo, kurio įsikūnijimą matome dėsnių moksluose, santykis su bendrybe ir atskirybe yra iš esmės skirtingas, nors šios dvi sąvokos būtinai koreliuoja tarpusavyje ir todėl, kaip būtų galima tikėtis, turėtų pretenduoti į loginį lygiateisiškumą. Atskirybė visada yra apibrėžiamasis, o bendrybė — apibrėžiantysis narys. Atskirybė yra problema, kuriai išspręsti būtinas metodines priemones gali duoti tiktai bendrybė. Be abejo, šio teiginio negalima suprasti ta prasme, kad racionaliam pažinimui ir bendrybė negali būti problema. Tačiau jos problematika yra visiškai kitokia nei atskirybės. Jos tikslas — arba susieti turimą bendrybę su aukštesne bendrybe (aukštesne rūšimi, bendresniu, daugiau aprėpiančiu dėsningumu), arba — kai kalbama apie aukščiausias, iš nieko neišvedamas sąvokas (kategorijas),— parodyti, kad šios sąvokos sudaro tam tikro būties regiono ar būties sluoksnio pažinimo būtiną pagrindą ir prielaidą. Taigi bendrybės problematika yra *imanentinė,* ji visada lieka bendrybės srityje; niekada jai atskirybė nėra metodinė pažinimo, t. y. loginio bendrybės apibrėžimo, priemonė. Bet koks mėginimas šitaip apibrėžti bendrybę būtų iš esmės neįmanomas, loginiu požiūriu, beprasmiškas. Tuo tarpu atskirybės problematika yra *transientinė.* Čia visada reikia suskaidyti atskirybę į sąvokomis išreikštus bendrinius apibrėžimus, perkelti ją į racionalumo, t. y. bendrinių sąvokų, sritį. Kad šioje skirtingoje dalykinio pažinimo laikysenoje glūdi esminis aspektas, būdingas ne tik dėsnių mokslams, bet ir apskritai visam pažinimui, matyti jau iš to, kad ir vadinamuosiuose ideografiniuose

moksluose, kurių objektas yra grynai individualūs ir konkretūs dalykai, bendrybei tenka tas pats metodinis vaidmuo. Ir čia ji galų gale yra apibrėžiantysis narys. Tiesa, čia konkretybė ir atskirybė nelaikoma tik ypatingu bendrųjų dėsningumų atveju, atsiradusiu vien dėl atsitiktinio jų susipynimo. Juk čia kaip tik turi būti išsaugomas ir deramai gerbiamas individualybės unikalumas ir nepakartojamas individualumas. Ta prasme šie mokslai vadovaujasi ne loginiu racionaliu, t. y. pačia logine racionalia sfera pagrįstu, požiūriu. Tačiau vos tik mes įsigiliname, kokiomis priemonėmis siekiama šio pažinimo tikslo, kai esame priversti įsitikinti, kad metodai čia iš esmės tie patys kaip ir dėsnių moksluose. Nors čia atskirybės ir nereikia pajungti bendriniam dėsniui ar priskirti prie kokios nors rūšies, tačiau svarbu susieti kiekvieną konkretų faktą arba fenomeną su konkrečia visuma ir apibūdinti jį kaip tos visumos (pavyzdžiui, vystymosi istorijos visumos, kultūrinės epochos visumos ir t. t.) narį ar dalį. Ir jei dabar paklausime, kokias priemones turi ideografiniai mokslai šiai konkrečiai visumai bei jos santykiui su jos konkrečiomis dalimis ar nariais apibūdinti, tai ir vėl rasime ne ką kita, kaip bendrines, iškilusiai problemai pritaikytas sąvokų schemas, kurios ir leidžia išspręsti tą uždavinį. Tiesa, čia akcentuojamas konkrečios individualybės pažinimas, t. y. pagrindinė pažinimo intencija nukreipta į pačią individualybę. Čia iš principo pripažįstamas unikalumas sintezės, per kurią individualybė sujungia į konkrečią vienovę visus savo apibrėžimus, pati neišnykdama toje vienovėje. Ji laikoma būtent individu tikrąja šio žodžio prasme. Tačiau dėl to nė kiek nesikeičia fundamentalus faktas, kad ir čia individualybė, kaip tam tikra apibrėžta būtis, pasirodo pažinimui tik kaip didesnės ar mažesnės bendrybės *individualizacija* ar *konkretizacija*.

Todėl esminis dalykinio pažinimo bruožas yra tas, kad jis visada aiškina ir pagrindžia atskirybę bendrybe. Dėsnių mokslų idealas yra grynai *deduktyvus* pažinimas. Tai liudija istorinė šių mokslų raida. Ir jokia empirinė kritika čia nieko negali pakeisti. Juk ji galų gale visada gali priminti tik tai, ką jau I. Kantas pripažino kaip tikrąjį empirizmo branduolį, kad kiekvienas pažinimas prasideda *nuo* patyrimo. Pritaikius šį teiginį mūsų problemai, tai

reikštų: bendrybė pažįstama *iš* atskirybės, bet ne *per* atskirybę. Atskirybė yra bendrybės pažinimo išeities taškas, bet ne jo pagrindas. Indukcijos metodika tam neprieštarauja. Juk indukcija pati yra paremta tam tikromis apriorinėmis prielaidomis, o, antra vertus, apibendrinama tik anticipuojant ieškomą rezultatą, kai duotieji atskiri atvejai tėra tik verifikacijos priemonės. Pagrindimo santykis tarp atskirybės ir bendrybės dėl to neapsiverčia aukštyn kojom, jis ir čia lieka toks pat kaip dedukcijos atveju. Savo logine esme indukcija apskritai nėra dedukcijos priešingybė. Ji tik netiesioginiu keliu veda prie to paties fundamentalaus loginio pagrindimo ryšio. Be abejo, teisybė, kad grynai deduktyvaus pažinimo idealas nėra visų mokslų idealas; vadinamiesiems idiografiniams mokslams jis negalioja: jiems svarbiausia yra kaip tik individualybė. Tačiau naujausių fenomenologinių tyrinėjimų duomenys, matyt, neleidžia abejoti, kad ir šie mokslai, kaip ir apskritai visi empiriniai mokslai, negali išsiversti be bendro apriorinio pagrindo. Ir jų šaknys glūdi tam tikrose eidetinėse disciplinose, kurios jiems apskritai ir suteikia tikrai mokslinio (dalykinio) pažinimo pobūdį.

Tiesa, dabar būtų galima paprieštarauti: atskirybės ir bendrybės santykio problema yra ne tik pažinimo, bet ir būties problema. Jeigu jau sykį pripažįstame idealios būties objektyvumą ir savarankiškumą, tai neišvengiamai kyla klausimas: koks idealios būties (kaip bendrybės) santykis su realia būtimi (kaip atskirybe)? Kaip reikia objektyviai — ne loginiu, bet ontologiniu požiūriu — suprasti ryšį tarp gamtos dėsnių ir gamtos reiškinių, tarp rūšies ir individo? Ar negali būti taip, kad, atidžiau įsižiūrėjus, pasirodys, jog loginis pagrindimo santykis yra transponuojamas ontologiniu priklausomybės santykiu tarp bendrybės ir atskirybės ir jog todėl B. Spinozos teiginys *„ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum"* (tik atvirkščiai suformuluotas) vis dėlto yra teisingas? Tada, vadinasi, loginę atskirybės ir bendrybės problemą būtų galima teisingai interpretuoti ir spręsti tik remiantis jos ontologine kilme. Tada ir atskirybės priklausomumas nuo bendrybės nebūtų specifinis loginės sferos savitumas.

Be abejo, su tuo filosofinis mąstymas turi skaitytis. Tačiau dėl to racionalizmas dar nepajėgia įrodyti savo sisteminio pagrįstumo, o atskirybės ir bendrybės ryšių loginės problemos savitumas ir savarankiškumas dėl to irgi nepanaikinamas. Juk racionalizmas suka kaip tik priešinga linkme: jis nesistengia išvesti iš ontologinio atskirybės ir bendrybės ryšio jų loginio santykio, bet tiesiogiai perkelia loginius santykius į realios būties sferą. Tai ir yra *petitio principii,* kuriuo jis nusikalsta. O jeigu norime tikrai išaiškinti, ar loginis pagrindimo santykis tarp atskirybės ir bendrybės gali būti paremtas ontologiniu priklausomybės santykiu,— beje, kur filosofijoje ligšiol bandyta tatai tikrai padaryti? — tai visų pirma reikia gerai išnagrinėti, su kokia būties sritimi yra susijusios bendrybės ir atskirybės sąvokos, t. y. į kokią sritį yra nukreipta objektinanti refleksija, dėl kurios tos sąvokos atsiranda sąmonėje. Ir atsakymas čia turbūt gali būti tik vienas: tai yra loginė sfera, dalykinio pažinimo sritis. Bendrybės ir atskirybės opozicija čia aiškiai matoma kaip bendrinės sąvokos ir atskiro vaizdinio opozicija. Taigi tyrinėjimas turi remtis šia duotybe ir jau toliau kelti klausimą, ar šita loginė opozicija *turi savo ontologinį atitikmenį* ir — jeigu tai galima įrodyti,— kuo tas atitikmuo savo struktūra skiriasi nuo loginio tų pačių sąvokų santykio. Kad čia mes susiduriame tikrai ne su identiškais dalykais, kad tarp loginio ir ontologinio šios opozicijos nario esama didelių skirtingumų, galima suprasti jau ir iš to, jog ontologinėje sferoje negali būti kalbos apie atskirybę ir bendrybę *viena šalia kitos,* kaip yra loginėje sferoje; čia mes matome, kad opozicijos yra *viena kitoje,* ir mėgindami tiksliau tai užfiksuoti ir aprašyti, susiduriame su nemenkais sunkumais. Šiaip ar taip, aišku: visur, kur atskirybės ir bendrybės problemą mėginama spręsti ontologiniu požiūriu, pasirodo, kad formalus loginis bendrybės apibrėžimas yra nepakankamas. Bendrybė čia negali gyvuoti kaip abstrakti bendrybė, bet turi būti nagrinėjama kaip konkreti bendrybė, kuri, būdama visuma, aprėpia jai pavaldžią konkretybę kaip savo specifikaciją ir individualizaciją*. O jei

* Įsidėmėtina, kad ontologiniu požiūriu nagrinėti atskirybės ir bendrybės koreliacijos problemą ėmėsi ir skatino pokantinio loginio idealizmo atstovai (ypač G. Hėgelis, o dabar — Marburgo mokykla), t.y.

tarp loginės ir ontologinės bendrybės esama esminio skirtumo, tai ieškant paralelių ir analogijų tarp šių dviejų bendrybės atmainų reikia būti labai atsargiems. Kai, pavyzdžiui, priešpriešinami loginiai arba pažinimo principai ir būties principai, tai kyla klausimas, ar terminas „principas" abiem atvejais reiškia tą patį, t. y. ar apie ontologinius principus galima kalbėti ta pačia prasme kaip apie loginius principus. Juk nevalia pamiršti, kad principo (bendrybės) ir principiato (atskirybės) egzistavimas šalia vienas kito loginėje sferoje yra pagrįstas objektinančiu dalykinio pažinimo nusistatymu, suteikiančiu bendrybei savarankišką dalykinę būtį *šalia* atskirybės. Kadangi ontologinėje sferoje joms nėra pagrindo taip egzistuoti šalia viena kitos, tai neišvengiamai kyla klausimas: koks čia yra bendrybės duotumo būdas? Ar galima šioje sferoje, kurioje atskirybė ir bendrybė yra viena kitoje, apskritai kalbėti apie dalykinį bendrybės duotumą tikrąja šio žodžio prasme? Taip mes vėl grįžtame prie klausimo, kurį pirma jau buvome kėlę. Atsakymas į jį išeina už mūsų tyrinėjimo ribų. Mums buvo svarbu tik įrodyti dalykinį šio klausimo pagrįstumą. Juk tuo patvirtinama tezė, kuri *mums iš tikrųjų ir rūpi: kad subordinacijos santykis tarp* atskirybės ir bendrybės, kuris paprastai laikomas svarbiausiu šioje opozicijoje, yra specifinis loginis santykis.

XII

Bet mes galime eiti dar toliau ir tiksliau apibūdinti savo tezę dar kitu aspektu. Bendrybės primatas prieš atskirybę atsieja loginę sferą, kaip suobjektinto pažinimo

---

kaip tik ta filosofijos kryptis, kuri jau mąsto ne grynai racionalistiškai, kuri jau nemėgina paprasčiausiai ontologiją pakeisti logika, bet stengiasi atsižvelgti ir į pačią ontologiją. Ne vien G. Hėgelio mokyklos, bet ir H. Koheno darbuose ne tik logizuojama ontologija, bet ir ontologizuojama logika (beje, tai matyti jau ir I. Kanto transcendentalinėje logikoje!). Racionalistinis logikos ir ontologijos sutapatinimas dėl to, tiesa, gerokai pakinta, bet iš principo nėra įveikiamas. Šitaip sutapatinti yra pražūtinga todėl, kad savo teisių pilnai neįgyja nei loginis, nei ontologinis požiūris. Tiesiog formaliąją logiką nesiseka paprasčiausiai pakeisti transcendentaline. Mūsų nuomone, formalioji logika neteisingai suprantama ir E. Kasirerio apskritai reikšmingame veikale „Substancijcs sąveika ir funkcijos sąvoka".

sferą, ne tik nuo ontologinės sferos, bet ir nuo visos nedalykinės sąmonės bei nedalykinio žinojimo; maža to — ir nuo viso nerefleksyvaus dalykinio žinojimo. Ar mes, pavyzdžiui, imsime paprastą suvokimą dar prieš sprendimo aktus, ar tiesiog savo paties išgyvenimų sąmonę, ar spontanišką aplinkinių žmonių psichinio gyvenimo supratimą, ar galų gale tai, ką būtų galima pavadinti specifiniu judėjimo suvokimu,— visoms šioms iš esmės tokioms skirtingoms sąmonės formoms, lyginant jas su refleksyviu dalykiniu pažinimu, yra bendra vienas dalykas: visur susiduriame su sąmone ir pažinimu atskirybės, kuri nėra susieta su bendrybe ir nėra jos atstovaujama. Be abejo, visuose tuose sąmonės turiniuose (jų „prasmėje") bendrybė potencialiai yra, tačiau sąmonei ji aktualiai neegzistuoja ir gali tapti savarankiškai duota tik per dalykinę refleksiją. Tačiau tai reiškia, kad šiems sąmonės aktams bendrybės aktualumas, jos savarankiškas duotumas neturi tokios konstitutyvios reikšmės kaip refleksyviam pažinimui. Tiesa, visos paminėtos sąmonės formos pačios savaime dar nėra pažinimas. Juk pažinimas visada reiškia gebėjimą duoti sau pačiam ataskaitą apie sąmonės turinį, taigi pastarojo refleksiją; ir kaip tik šis gebėjimas duoti sau pačiam ataskaitą, ši refleksija objektina žinojimą ir bendrybę daro aktualią sąmonei. Tačiau padarytume pražūtingą klaidą, jei dėl šios priežasties taip atskirtume pažinimą nuo dar nerefleksyvios, nesudalykintos, sąmonės, lyg ji dar apskritai nebūtų žinojimas, t. y. lyg ji reikštų tik aklą ir bejėgį, neveiksmingą „turėjimą sąmonėje", kuriam negalima pripažinti jokios „prasmės". Priešingai, juk visos tos nerefleksyvios sąmonės formos sudaro būtiną pagrindą, ant kurio susiformuoja pažinimas ir iš kurio pastarasis semiasi visą savo turinį. Nuolatinė ir glaudi nerefleksyvaus ir refleksyvaus žinojimo savitarpio sąveika nulemia žmogaus sąmonės gyvenimą, palaiko jo nuolatinę įtampą. Be to, nerefleksyvios sąmonės formos, kaip ir pažinimas, sąmonės gyvenime atlieka žinojimo, galinčio turėti įtakos ir lemti žmogaus veiklą ir elgesį, funkciją. Ir šiais aktais pagaunami toli gražu ne tik patys paprasčiausi turiniai, bet ir nepaprastai sudėtingi išgyvenimų bei reiškinių kompleksai, kurių turinį refleksyvus pažinimas dažniausiai pajėgia tik netobulai ir nuotrupomis paversti artikuliuotu

dalykiniu duotumu. Be to, šių kompleksų pagava būna tokia tiksli ir instinktyviai taikli, kad refleksyvus pažinimas gana dažnai nė negali jai prilygti. Šie faktai yra didžiai iškalbingi. Jie rodo, kad ne visas žinojimas yra *eo ipso* bendrybės žinojimas ir žinojimas per bendrybę. Šis apibūdinimas tinka tik refleksyviam dalykiniam žinojimui, t. y. pažinimui. Taip pat ir iš grynos žinojimo esmės visai nėra aišku, kodėl kaip tik bendrybei turėtų būti teikiama pirmenybė. Ir jeigu mums šis bendrybės prioritetas iš pirmo žvilgsnio atrodo savaime suprantamas, tai *taip yra todėl, kad patį žinojimą mes įsisąmoniname tik refleksyvų ir sudalykintą ir kad dalykinis nusistatymas mums yra labiausiai įprastas.* Tuo pagrįstas ypatingas racionalumas loginės sferos, t. y. pažinimo, kaip refleksyvaus dalykinio žinojimo, palyginti su visomis kitomis žinojimo ir sąmonės formomis*.

XIII

Taigi mes įsitikinome, kad bendrybės pirmumas, jos aiškus prioritetas prieš atskirybę yra fundamentali esminė racionalumo savybė. Su šiuo tiesiogiai susijęs dar ir kitas savitumas, turintis irgi fundamentalią reikšmę. Jis liečia pažinimo *tikrumą.* Jeigu paklausime, kuo paremtas pažinimo tikrumas, tai pirmasis atsakymas galės būti toks: *kiekvienas pažinimas tik tada gali būti laikomas tikru, jei jis yra pagrįstas* pažinimas. O pagrįstas pažinimas yra tikrasis racionalus pažinimas. Juk *ratio* reiškia ne tik „protas", bet ir „pagrindas". Tačiau, kaip suprato jau antikos skeptikai, šis atsakymas, nors ir koks jis būtų teisingas, galutinai neišsprendžia tikrumo problemos. Juk pagrindas,

* Šiuo teiginiu visai nebandome neigti, kad nerefleksyvų „intuityvų" žinojimą nepaprastai praturtina ir pagilina sukaupti refleksyvaus žinojimo (pažinimo) duomenys ir kad šiuo požiūriu bendrybė ir čia, sakytum, potencialiai dalyvauja. Tačiau tai jau antrinis procesas, nepanaikinantis pirminės refleksyvaus žinojimo priklausomybės nuo nerefleksyvaus žinojimo. Ir dėl jo nė kiek nepasikeičia struktūra intuityvaus žinojimo, kuriame siejimas su bendrybe neaktualizuojamas. Daryti prielaidą, kad esama nesąmoningo žinojimo elementų, per kurį tas susiejimas realizuojamas, gali paskatinti tik vis dar niekaip neišgujami racionalistiniai mąstymo įpročiai.

kuriuo remiasi pagrindžiamasis dalykas, turi savo ruožtu būti pagrindžiamas kitu pagrindu, o šis — trečiu ir t. t. iki begalybės. *Regressus in infinitum* galima išvengti tik tuo atveju, kai pažinimas galų gale pasiekia tokį pagrindą, kuriam jau nereikalingas joks kitas pagrindimas, taigi kuris lyg ir pats save pagrindžia. Tačiau šis savęs pagrindimas jau nėra pagrindimas tikrąja šio žodžio prasme. Juk bet koks pagrindimas yra *tarpininkavimas,* jo prielaida yra pagrindo ir pagrindžiamojo dalyko skirtingumas, jų dualizmas. O savęs pagrindimas yra tiesioginis; vadinasi, jis nereiškia nieko daugiau, kaip tik *akivaizdumą, savaiminį tikrumą* be jokio tarpininkavimo. Tačiau akivaizdumas tik ten gali realizuotis, kur pažinimo objektas yra *tiesiogiai savaime duotas**. Taigi viso per tarpininkus gauto pažinimo šaknys glūdi tiesioginiame įžvelgime (žiūroje), o viso tikrumo šaknys — pirminiame akivaizdume.

Bet ką reiškia šis racionalaus pažinimo prilyginimas tiesioginei intuicijai? Ar iš akivaizdumo dalykinio pranašumo prieš pagrindimą galima daryti išvadą, kad loginis pagrindimo santykis apskritai yra antraeilis dalykas, liečiantis tiktai pažinimo išorinę formą ar tvarką, bet nieku gyvu negalintis pretenduoti būti veiksniu, nulemiančiu ir sankcionuojančiu pažinimo tikrumą? Mokslinės metodikos tendencijos šio kraštutinio intuityvistinio požiūrio toli gražu visapusiškai nepatvirtina. Jei jis vienas būtų lemiamas, tai reikėtų tikėtis, kad, pavyzdžiui, geometrija ir savo aksiomose, ir įrodymo procese stengsis kiek galima labiau naudotis tiesioginiu įžvelgimu (tokį reikalavimą jai kėlė, sakysim, kad ir A. Šopenhaueris). Tačiau taip nėra. Visuose savo įrodymuose ji būtinai teikia pirmenybę grynai deduktyviam metodui, net ir tada, kai jis yra netiesioginis. O aksiomose irgi matoma ta pati tendencija — kiek įmanoma labiau apriboti pirmine intuicija paremtų aksiomų skaičių, o visas kitas dedukcijos keliu išvesti iš jų. Mažne gali susidaryti įspūdis, kad matematikas nelabai pasikliauja tiesiogine intuicija ir racionalaus įrodymo procesui linkęs pripažinti aukštesnį tikrumo laipsnį. Iš pirmo žvilgsnio tai atrodo kaip kažkoks nesusipra-

* Plg. E. *Husserl,* Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenologischen Philosophie, IV Abschlntt, 2 Kap., § 136, ff.

timas: juk ir dedukcija galų gale priversta grįžti prie tam tikrų akivaizdžių, tik intuityviai pagaunamų pagrindų. Tačiau giliau panagrinėjus šį klausimą, paaiškėja, kad tai, kas skatina matematiką šitaip elgtis, yra visai ne racionalistinis prietaras, bet teisingas mokslinis instinktas, teisingai įvertinantis metodinę racionalumo reikšmę. Visų pirma, čia svarbu sisteminiai interesai. Tiesioginė intuicija nepajėgia atitikti sisteminio sąryšio reikalavimų. Ji yra „stigmatinė", ji izoliuoja savo objektą. Todėl ją turi papildyti „konspektyvi" intuicija: o jos negalima išvystyti ir aktualizuoti niekaip kitaip, kaip tik racionaliu (deduktyviu arba dialektiniu) keliu. Čia mes palietėme nepaprastai svarbų racionalumo problemos klausimą, į kurį vėliau turėsime dar išsamiau įsigilinti. Mat pažinimo sistemiškumas yra kuo glaudžiausiai susijęs su jo tikrumu. Bet kol kas mums svarbu vien tiksliai nustatyti, kuo galų gale paremtas šis sisteminis ir mokslinis racionalaus pagrindimo pranašumas.

Ir čia, matyt, yra didžiai reikšminga, kad kaip tik E. Huserlis, vienas iš intuityvizmo kūrėjų ir svarbiausių jo atstovų, patį akivaizdumą laiko savotišku pagrindimo santykiu. Kiekvienas mėginimas pažinti, paremtas savaiminiu objekto duotumu, kaip tik tuo ir yra „motyvuotas" ir net „protingai motyvuotas"*. Tačiau šis motyvavimas nėra pagrindimas įprastine prasme, nėra toks, koks jis būna pažinimo sferoje tarp dviejų pažintų dalykų (sprendinių); čia jis išeina už pažinimo sferos ribų ir nurodo į ontologinę dalykų padėtį, kuri yra to motyvavimo pagrindas. Čia pažinimas pagrindžiamas ne kitu pažinimu, bet būtimi. Taigi šis pagrindimas yra ontologinis (ir šia prasme taip pat gnoseologinis), bet ne specifiškai loginis**. Tačiau dabar neišvengiamai kyla klausimas: ar šie du pagrindimo būdai nėra tokie radikaliai skirtingi, kad jų apskritai nevalia gretinti? O gal jie abu turi kokį nors bendrą esminį aspektą, kuris — gnoseologiniu požiūriu — sujungia juos ne tik į išorišką, bet ir į principinę vienovę?

---

* Plg. ten pat, § 136.

** Todėl ir pakankamo pagrindo dėsnis įgyja dvejopą reikšmę — ontologinę (gnoseologinę) ir specifiškai loginę (Plg. *A. Pfänder,* Logik. „Die log. Denkgesetze").

Todėl truputėlį išsamiau panagrinėkime ontologinį pagrindimo būdą. Ar pats akivaizdumas aktualizuojamas jau paprastoje intuicijoje, savaiminiu objekto duotumu? Matyt, kad ne. Juk pirminė intuicija tik „turi" savaime duotą objektą ir pati ištirpsta tame turėjime. Akivaizdumas čia egzistuoja tik *in potentia*. Tikras akivaizdumas išgyvenamas tiktai tada, kai mes susimąstome, susivokiame, jog objektas stovi prieš mus savo pirminiu pavidalu, taigi kai mes reflektuojame pačią intuiciją ir siejame ją su objekto savaiminiu duotumu. Per tą refleksiją intuicija šiek tiek objektinama; kaip žinojimas, kaip aktas ji atskiriama nuo joje duoto objekto ir tik dėl šito atskyrimo aktualizuojama intuicijos sąsaja su jos objektu. Taigi šis paprastą intuiciją modifikuojantis objektinimas sukuria būtiną pamatą akivaizdumo išgyvenimui. Modifikuojant intuicijos aktą (noezę) iš esmės pakeičiamas jo turinys, jo prasmė (noema). Paprastas ko nors „turėjimas" tampa kokios nors *dalykų padėties* pagava. Ne paprastas tiesiogiai ir savaime duotas kažkas yra akivaizdus, o *akivaizdu* tai, kad tas kažkas elgiasi vienaip arba kitaip. Ir tik šios dalykų padėties pagava turi atspalvį teiginio tikrąja šio žodžio prasme; ir būtent teiginio, kuris, E. Huserlio žodžiais sakant, yra „protingai motyvuotas". Tačiau kokios nors dalykų padėties pagava, kaip mes jau pirma matėme, būtinai reiškia išėjimą už paprasto duotumo sąmonės ribų ir įvyksta per pirminį objektinančio pažinimo aktą, kurio loginė išraiška yra sprendinys. O šis pirminis aktas (žr. p. 108—111) yra apibrėžimo aktas. Todėl jis nėra grynai tiesioginis žinojimas. Jis jau turi pagrindinius sprendimo bruožus. Objektas apibūdinamas kaip tam tikra apibrėžta būtis. O pats šis predikatyvinis apibrėžimas bent jau pagal savo tendenciją (intenciją) visada yra bendrybė. Tad objekto pagavai tarpininkauja bendrybė. Iš čia plaukia be galo svarbi išvada, kad intuicija, jau turinti akivaizdumo (arba neakivaizdumo) pobūdį, pati yra suformuluotas ir per tarpininką pasiektas žinojimas, kurį suformuluoja ir kuriam tarpininkauja pirminis objektinantis determinavimo aktas. Tik šiuo per tarpininką gautu pavidalu jis tampa akivaizdžiu, protingai motyvuotu pažinimu, turinčiu galią logiškai pagrįsti visą tolimesnį su ta pačia objekto materija susijusį žinojimą. Taip atsiranda

sąsaja ir tarp ontologinio bei loginio pagrindimo. Tai, kas galų gale suteikia pagrindimo galią ir intuicijai, ir dedukcinei išvadai, yra pirminis objektinančio pažinimo aktas (loginė forma — sprendimo aktas). Bet pažinimas, kuris realizuojamas šiuo aktu, savo esme yra pažinimas *per tarpininką,* pažinimas, kurio metu objektas apibrėžiamas per bendrybę. Kokios rūšies yra pats objektas, ar jis yra atskira būtis, ar bendrinė esmė (*eidos,* kategorija), čia visai nesvarbu; lemiamą reikšmę turi vienas dalykas: predikatyvinis apibrėžimas, tarpininkaujantis objekto pažinimui, yra kategorinis (bendrinis) apibrėžimas. Taigi matome, kad dalykinis pažinimas, kaip tikrasis racionalus pažinimas, be pagrindimo santykio tarp atskirybės ir bendrybės (t. y. be pirmenybės teikimo bendrybei), turi dar vieną esminį požymį, būtinai susijusį su pirmuoju: jis pasiekiamas *per tarpininką.* Šį ryšį galime dar ir taip suformuluoti: visa, kas racionalu, yra pasiekta *per tarpininką,* ir tas tarpininkas yra *bendrybė.*

Taigi pažinimo struktūroje tiesioginei intuicijai priklauso dalykinis prioritetas. Ji yra bet kokios dalykinės pagavos pradžia ir pagrindas. Bet pačiam pažinimui, jo raidos laiko požiūriu, pirmas dalykas visada yra tai, kas gauta per tarpininką. Vos tik jis pirmą sykį susimąsto pats apie save, jis atranda save jau kaip tarpininkaujamą ir būtent — tarpininkaujamą sąvokų. Ir tik žvelgdamas atgal, reflektuodamas savo realias prielaidas, jis įsisąmonina savo intuityvią kilmę. Tad visai natūralu, kad reflektuojanti sąmonė, vos tik pamėginusi išsiaiškinti, kas yra racionalumas, protingumas, tariasi įžvelgusi, kad sąvokų tarpininkavimas kaip tik ir yra racionalumo esmė. O kai jau sykį sąvokų tarpininkavimas pripažįstamas specifine racionalumo savybe, tai pradeda rodytis, kad, priešingai, intuityvioji pažinimo dalis, kuri yra tiesioginė, sąvokų netarpininkaujama, turi būti apibūdinama kaip iracionalumas, kaip tai, kas neparemta protu.

Kad ir koks pagrįstas būtų šis iracionalių ir tiesiogiai intuityvių dalykų sugretinimas, jo vis dėlto negalima laikyti absoliučiu dalyko esmės tapatumu; jis teturi tik reliatyvią reikšmę, kurią nulemia tyrinėjimo išeities taškas. Kai pasikeičia tyrinėjimo būdas, visai kitoks būna ir

intuicijos bei racionalumo sąvokų santykis. Tai rodo E. Huserlio pavyzdys: savo „Proto fenomenologijoje" jis specifiniu proto tiesos kriterijumi laiko tiesioginį (intuityvų) objekto savaiminį duotumą. Šis tradicinėms pažiūroms paradoksaliai atrodantis racionalumo priartinimas prie intuicijos darosi pagrįstas, kai tik refleksyvus nagrinėjimas sutelkia dėmesį į tikruosius pažinimo pagrindus. Tiesa, čia mes susiduriame ne su radikaliai priešingu tyrinėjimo būdu; jei taip būtų, tai visa, kas tarpininkaujama sąvokų, turėtų būti paskelbta iracionaliais dalykais. Tačiau pasikeitusi stebėjimo kryptis to nė nereikalauja. Ir čia tai, kas tarpininkaujama sąvokų, išsaugo savo racionalų pobūdį. Tačiau šis racionalumas yra jau ne pirminis, bet tik intuityviai tiesioginių dalykų racionalumo derivatas.

Pažinimo raidoje atsiskleidžiantis glaudus ryšys tarp racionalumo ir sąvokų tarpininkavimo sąvokų yra reikšmingas „natūraliai" suprantant racionalumą dar ir kitu požiūriu. Jau matėme, kad dalykiniame pažinime sąvoka veikia kaip tarpininkaujantis principas. Šis sąvokos tarpiškumas (arba tarpininkavimas) pirmiausia reiškiasi jos pagrindine — predikatyvine — funkcija. Kadangi pati sąvoka iš pradžių pasirodo predikato pavidalu, ji jau iš anksto yra susijusi su subjekto nusakomu objektu. Juk sprendimo aktas, kaip pažinimas, ir reiškia, kad predikatas susiejamas su subjektu, o subjektas kaip tik tuo ir apibūdinamas, tai yra pažįstamas kaip būtent toks. Šiuo požiūriu sąvoka neįmanoma be sąsajos su kažkuo esamu, kokiu nors objektu. Taigi siejimasis ir susietumas yra esminis sąvokos bruožas. Todėl ir mąstymas sąvokomis visai teisėtai apibūdinamas kaip siejimas, susiejimas. Bet nors pati sąvoka būtinai yra siejanti sąvoka, šito, žinoma, negalima suprasti ta prasme, kad kiekviena sąvoka *eo ipso* yra sąsajos, ryšio sąvoka, t. y. kad objektas, kurį ji nusako ar intenduoja, visada gali būti tik kokia nors sąsaja arba ryšys. Tai neįmanoma jau todėl, kad kiekvieną sąsają suponuoja sąsajos taškai, kuriuos ji susieja arba sujungia, o patys jos taškai yra ne sąsajos, bet nuo jų iš esmės skirtingi dalykai. Net ir tais atvejais, kai sąsajos taškai patys reiškia ryšius, taigi tada, kai susiduriame su sąsajomis tarp ryšių, principinis skirtumas tarp sąsajos

ir sąsajos taško neišnyksta; mat susieti ryšiai čia suprantami ne kaip sąsajos, bet kaip jų pagrindą sudarantys sąsajų taškai arba substratai. Todėl būtų iš principo klaidinga manyti, kad visas substancines sąvokas galų gale galima suskaidyti į ryšių sąvokas (funkcines sąvokas). Juk ryšių sąvokos neįmanomos be atitinkamų substratinių sąvokų. Ir jeigu tiksliuosiuose moksluose pastebima tendencija kiek tik įmanoma keisti substancines sąvokas funkcinėmis, tai ši tendencija yra mokslinio, arba, bendriau kalbant, dalykinio, mąstymo savitumas, toli gražu neįrodantis, kad substancinės arba substratinės sąvokos yra nepagrįstos. Apie šį mokslinio mąstymo savitumą mes vėliau dar kalbėsime išsamiau. Čia užteks tik paminėti, kad kaip tik tas siejamasis (tarpininkaujamasis) sąvokos pobūdis dalykiniame pažinime suteikia sąsajų sąvokoms privilegijuotą padėtį. Tai, kas susiejama kokia nors sąvoka, yra kaip tik taip ir pažįstama, per šią sąsają pasirodo racionalu. O tai, kas objekte yra grynas substratas, ko negalime suskaidyti į ryšius ir ryšių kompleksus, yra iracionalus likutis, kuris sąvokomis paremtam mąstymui neįžvelgiamas ir šiuo požiūriu reiškia transcendentinį x.

Šis priešpriešos „racionalu — iracionalu" apibūdinimas irgi galioja tik dalykinio pažinimo srityje, t. y. formaliai žiūrint, logikos sferoje. Tam visai neprieštarauja aplinkybė, kad, jei aiškinsimės šį klausimą iki pat pagrindų, minėtus apibūdinimus iš dalies nulemia dar ir kiti, giliau slypintys, neloginiai aspektai. Mat logika — manome turį teisę taip tvirtinti — nėra pirminis, pirmakilmis dalykas. Ji yra paremta nusistatymu, kuris pats atsiranda dėl tam tikrų metaloginių (metafizinių) motyvų.

Priedas

I

Kad mūsų pateiktas loginio racionalumo apibūdinimas pasirodytų šiek tiek konkretesnis, pailiustruosime jį problema, kuri, tiesa, visai nėra specifiškai loginė, tačiau, priešingai negu kitos būties formos ir būties aspektai,

leidžia itin apčiuopiamai atskleisti loginio racionalumo savitumus. Turime galvoje *priešybės* problemą. Tai universali problema; ji sutinkama visuose būties sluoksniuose. Todėl antikinė spekuliacija visada traktavo ir nagrinėjo ją kaip pagrindinę metafizinę problemą. Kitaip elgėsi naujoji filosofija; išskyrus negausias išimtis (G. Hėgelis, F. Šelingas, sekę antikine tradicija), ji apribojo šią problemą specifine logine reikšme, dažniausiai net nemėgindama išsiaiškinti, kiek toks apribojimas yra pateisinamas ir pagrįstas dalykiniu požiūriu. Tai pražūtingai stabdė vidinę problemos plėtotę. Nelogininiai jos aspektai buvo nutylimi dėl loginių, bet ir pastarieji iki galo nebuvo išgryninti. Dėl to visur, kur priešybės principas turi lemiamą reikšmę, įsiviešpatavo užmaskuotas racionalizmas.

Iš pradžių tokia priešybės įsigalėjusios sampratos kritika gali pasirodyti nepagrįsta. Juk kaip tik naujausioji filosofija, sąmoningai prieštaraudama G. Hėgeliui, pabrėždavo esminį skirtumą tarp loginių ir realių priešybių. Tačiau atidžiau pasižiūrėjus matyti, jog to skyrimo toli gražu nepakanka, kad labai aiškiai ir principingai būtų atskleistas loginis ir realusis priešybės aspektas. Labai neaiški yra jau prieštaraujančios priešybės sąvoka. Be abejo, ji paremta pagrindiniais logikos dėsniais (tapatumo, prieštaravimo, negalimo trečiojo), ir šiuo požiūriu yra specifinė loginė priešybė; tačiau juk kyla klausimas, ar ši loginė reikšmė yra iš tikrųjų pirminė prieštaraujančios priešybės reikšmė. Galų gale susiduriame su klausimu, kokia yra negatyvių sąvokų (tokių kaip „netikras", „negeras", „nešviesus", „neteisingas" ir t. t.) pirminė prasmė.

Jeigu norime tatai išsiaiškinti, matyt, turime pradėti nuo pagrindinės *predikatyvinės* sąvokos funkcijos. Kaip ir kiekviena kita sąvoka, negatyvi sąvoka tik tada turi pažintinę vertę, kai apibrėžia ką nors esama. Negatyvios sąvokos savitumas yra tas, kad tą apibrėžimą ji pateikia ne tiesiogiai, o tarpininkaujant predikatui, kuris netinka apibūdinamam objektui. *Ne-P* („negeras", „netikras") yra tai, ką apibrėžimas *P* „atmeta" nuo savęs („geras", „tikras" ir t. t.). Tad visai akivaizdu, jog negatyvi sąvoka yra kilusi iš neigiamo sprendimo. Tačiau neigiamas sprendimas, vienaip ar kitaip, kaip pažinimo aktas, visada turi

pozityvią tendenciją. Jis stengiasi pagauti objekto *Kas,* apibrėždamas tai, kuo objektas *nėra.* Tad neigime arba už neigimo pažinimo aspektu visada rasime teigimą. Kaip tik tai rodo neigiamo sprendinio perdirbimas, iš kurio susidaro negatyvi sąvoka. Jei mes vietoj „*S* nėra *P*" pasakysime „*S* yra *ne-P*", t. y. įjungsime neigimą į predikato sąvoką ir drauge sprendimo akto „nėra" paversime jungtimi „yra", tai šituo pavidalu aiškiai išryškės teigiama neigiamo sprendinio tendencija. Objektyvus turinys, kurį nusako šis naujasis sprendinys, yra tas pat kaip ir neigiamame sprendinyje, tačiau čia jis išreiškiamas pozityviai. Tiesa, negatyvi sąvoka *ne-P* yra lyg ir neapibrėžta, nes nenusako pozityvaus *ne-P* turinio; ji yra tarsi tuščia dar neapibrėžtos pozityvios sąvokos forma. Tačiau šios tuščios formos neapibrėžtumas yra ne absoliutus, visapusiškas, o tik reliatyvus. Priešingu atveju ji visai nebūtų tuščia forma, anticipuojanti ir iš anksto apribojanti pozityvią sąvoką, kuri turi tą formą užpildyti; tuo atveju ji neturėtų apskritai jokios pažintinės vertės. *Ne-P* (negeras, nespalvotas) savo pirmine prasme nėra apskritai bet kas, išskyrus *P* (geras, spalvotas), pavyzdžiui, trikampis, kampas; *ne-P* yra tik tai, kam predikatas *P* (geras, spalvotas) gali būti prasmingai priskiriamas. Taigi negatyvi sąvoka yra *tarpinė* pažintinės determinacijos proceso pakopa. Todėl jos pirminė reikšmė yra gnoseologinė, ir ši gnoseologinė reikšmė yra lemiama ir prieštaraujančios priešybės atveju. Tai liudija ir jos pagrindą sudarančios negatyvios sąvokos struktūra; ši sąvoka ne tiesiogiai intenduoja būtį, bet susiejama su ja tik tarpininkaujant neigimui. Tad pažinimui ji visada yra tik *pagalbinė sąvoka,* tik tarpinė pakopa, o kai kuriais atvejais — trūkstamos pozityvios sąvokos surogatas. Dėl to daugeliu atvejų pastebimas ir laipsniškas perėjimas nuo grynai negatyvios prie pozityvios reikšmės, drauge pasirodantis ir kalbinėje išraiškoje: negerumas atsiskleidžia kaip blogis, negražumas — kaip bjaurumas, šlykštumas ir t. t.

Tačiau ši gnoseologinė prieštaraujančios priešybės reikšmė, apibrėžianti tą priešybę kaip tarpinį narį pereinant prie priešingos priešybės, nieku gyvu nesutampa su formalia ar specifiškai logine reikšme. Loginiu požiūriu negatyvi sąvoka yra *paprastas* pozityvaus apibrėžimo *pa-*

naikinimas ir nereiškia jokios nuorodos į kitą, potencialiai joje slypinčią pozityvią sąvoką; t. y. vietoj panaikintos pozityvios sąvokos ji pateikia ne tuščią formą, kurią galėtų užpildyti naujas pozityvus turinys, bet lieka — žiūrint iš pozityviosios pusės — visiškai neapibrėžta. Negeras šia formalia prasme gali būti ir blogas, ir stačiakampis, galų gale apskritai gali nereikšti nieko daugiau, kaip tik gerumo neigimą. Tad aiškiu loginiu požiūriu nuo prieštaraujančios priešybės negalima pereiti prie priešingos priešybės. Prieštaraujanti priešybė pažinimo atžvilgiu lieka sterili.

Tad koks yra šių dviejų prieštaraujančios priešybės reikšmių santykis? Pagal tradicinę sampratą, o pastaroji yra formali loginė, pirminė yra absoliuti neigimo reikšmė. Pats neigimas pirmiausia juk ir yra panaikinimas, negacija; pozityvumas, kylantis iš šio panaikinimo, jau yra antrinis, jis neigimo esmei nėra svarbus. Todėl ir priešinga priešybė yra prieštaraujančios priešybės derivatas, jai pavaldus specialus atvejis. Tuo tarpu mes manome, kad aiškų pranašumą reikia teikti gnoseologiniam požiūriui. Tikrąją neigimo prasmę galima suprasti tik iš to, ką jis atlieka, tik iš jo reikšmės pažinimo visumai. Ir šiuo aspektu jo pozityvi atvirkščioji pusė yra ne apskritai nereikšmingas šalutinis padarinys, bet tikrasis jo siekiamas tikslas. Todėl gryna prieštaraujanti priešybė yra tik perėjimas prie priešingos priešybės ir galutinai įsikūnija joje. Gnoseologiniu požiūriu neigimo reikšmė visada susijusi su pozityvia sąvoka ir tik per ją įgyja pažintinę vertę. Tuo tarpu loginis požiūris izoliuoja neigimą, išplėšia jį iš gyvo pažinimo sąryšio ir pateikia jį kaip savarankišką, pačiam sau esantį dalyką; t. y. loginis požiūris *sudalykina* neigimą ir šitaip paverčia jį abstraktybe, gryna negacija, savo reikšme abejingai stovinčia prieš neigtiną turinį. Tačiau čia, mėgindami charakterizuoti loginę priešybę, mes susiduriame su keliais reikšmingais apibūdinimais, į kuriuos dažniausiai nekreipiamas dėmesys ir kurie todėl be niekur nieko laikomi apskritai priešybės apibūdinimais.

II.

Kadangi loginei priešybei jos narių turiniai neturi reikšmės, tai ji yra grynai formalaus pobūdžio, aprėpia vien pačią priešybės formą. Todėl jai nesvarbu, ar abu nariai yra teigiami (priešinga priešybė), ar vienas iš jų tėra tik paprasta antrojo negacija („geras — negeras" arba ir „negeras — ne negeras"). Negatyvusis narys čia lygiai taip pat reiškia pozityviojo nario neigimą, kaip ir pozityvusis — negatyviojo neigimą. Todėl ir galioja teiginys, kad dvigubas neigimas prilygsta teigimui. Trumpai tariant, loginė priešybė pasižymi tuo, kad yra *abipusė* ir *simetriška*. Ir vienas, ir antras jos narys stovi prieš vienas kitą kaip lygiaverčiai ir vienodai savarankiški. Pirmojo nario santykis su antruoju yra lygiai toks pat, kaip ir antrojo su pirmuoju. Tad loginė priešybė yra lengvai *apverčiama*. Ji lieka ta pati, jei mes antrąjį narį padarome pirmuoju, o pirmąjį — antruoju. Čia aiškiai atsiskleidžia loginės erdvės *(topos logikos) homogeniškumas*, apie kurį mes kalbėjome anksčiau.

Tačiau ši simetrija ir reciprokiškumas iš karto išnyksta, kai tik mes apleidžiame loginę sferą ir imame tyrinėti priešybės principo atmainas kitose srityse. Panagrinėkime visų pirma *gnoseologinę* priešybę, kuri, regis, itin artima loginei. Kaip matyti iš ankstesnės mūsų analizės, čia negali būti nė kalbos apie abiejų priešybės narių lygiavertiškumą ir savarankiškumą. Pozityviajam nariui priklauso *absoliuti* pirmenybė. Jis yra priešybės išeities taškas ir nulemia jos reikšmės kryptį. Todėl jis sudaro ir negatyvaus priešingojo nario pagrindą bei sąlygoja jo reikšmę — neigiamą tuščią formą, kuri anticipuoja teigiamą, tiesiogiai dar nepagautą ir nesamą turinį. Todėl apversti priešybę neįmanoma. Apversti ją galima tik formaliu loginiu požiūriu, t. y. nekreipiant dėmesio į gnoseologinę priešybės reikšmę. O gnoseologiniu požiūriu, toks apvertimas reikštų naujo priešybės santykio užuomazgą*.

* Be to, įsidėmėtina, kad ir konkrečiame gyvame mąstyme su įvairiais jo nusistatymais ir tendencijomis (visai nekreipiant dėmesio į gnoseologinį aspektą) dvigubas neigimas toli gražu ne tas pat, kas paprastas teigimas,— jis išreiškia ypatingą reikšmės aspektą: „ne neteisingas" nėra tas pat, kas „teisingas", „ne negražus" — ne tas pat,

III.

Ne kitaip yra ir *ontologinėje* srityje: ir čia (realios) priešybės struktūra toli gražu neatitinka anksčiau apibūdintos loginės jos schemos. Paimkime pirmiausia tokią fundamentalią priešybių porą kaip sąvokos *būtis* ir *nebūtis*. Loginiu požiūriu būtis ir nebūtis stovi viena prieš kitą kaip lygiateisės. Nebūtis, kaip loginė sąvoka, *yra* lygiai taip pat kaip ir būtis. Ir šioje nebūties būtyje nėra jokio prieštaravimo. Todėl šių principų dialektikai kyla didelė pagunda jų realią priešybę pakeisti logine. Juk jos simetrija ir abipusiškumas leidžia laikyti nebūtį tokia pat savarankiška ir pilnaverte kaip ir būtis. Šiai pagundai neatsispyrė daugumas mąstytojų, mėginusių išsemti visą būties ir nebūties problemos gelmę. Bet ką gi reiškia būties ir nebūties priešybė ontologine prasme? Čia piršte peršasi mintis, kad tokios reikšmės ši priešybė apskritai neturi ir kad pagrindinė visos racionalistinės dialektikos (Plotino ar G. Hėgelio prasme) klaida yra ne ta, kad ji be niekur nieko pakeičia ontologinę reikšmę logine, bet veikiau ta, kad ji nepagrįstai išaukština iki ontologinės vienintelę pateisinamą ir prasmingą loginę šios priešybės reikšmę. Kad ir kokia įtikinama atrodytų ši mintis, ji vis dėlto netenka galios, kai tik pabandome iš pagrindų įsigilinti į antikinę nebūties sąvoką, ypač tada, kai prisimename jos glaudų sąryšį su „materijos" arba „reiškinio" problema.

Bet kurios negatyvios sąvokos reikšmę visų pirma sąlygoja ta kryptis, kurią nubrėžia neigimas; t. y. viskas priklauso nuo to, kokį pozityvų apibrėžimą neigimas paliečia. Todėl negatyvi sąvoka tik nepaprastai retai būna grynai negatyvi; dažniausiai jos prielaida būna tam tikri *pozityvūs* aspektai, kurie išlieka joje ir dėl kurių jai būdingas neigimas apskritai ir pasidaro prasmingas. Neigiamų sąvokų „aklas", „nebylys", „nelygiasienis" ir kt. vienas iš esminių reikšmės elementų yra jų ryšys su objektu (substratu), kuriam 1) galėtų tikti ir atitinkami pozityvūs

kas „gražus" ir pan. Čia mes susiduriame su tikrais reikšmių skirtumais, o ne tik su psichologiniais niuansais, kaip dažniausiai sakoma. Psichologinis aspektas yra tik šio reikšmių skirtumo pašalinis reiškinys, o ne jo tikroji esmė.

apibrėžimai („regintis", „kalbantis", „lygiasienis" ir kt.) ir kuris 2) apima dar daugelį kitų pozityvių apibrėžtos būties aspektų, vienokiu ar kitokiu būdu sąlygojančių negatyvųjį apibrėžimą (pavyzdžiui, sugebėjimą regėti ir kalbėti sąlygoja tam tikra psichologinė konstrukcija, lygiasieniškumą — tam tikra erdvinė forma ir t. t.). Todėl negatyvi sąvoka dažnai apskritai tiesiogiai nesuvokiama kaip negatyvi, o kalboje įgyja net pozityvią išraišką (aklas, nebylys ir t. t.).

Šitais bendrais metodiniais samprotavimais turime vadovautis ir analizuodami nebūties sąvoką*. Tad pirmiausia turime atsakyti į tokį klausimą: kokia būtis iš tikrųjų neigiama nebūties sąvoka antikinėje spekuliacijoje? Ar čia kalbama apskritai apie bet kokią būtį? Jei taip, tai nebūties sąvoka tada turėtų grynai negatyvią reikšmę. Tai būtų kaip tik toji abstrakti nebūties sąvoka, kurią Parmenidas iškelia kaip būties sąvokos priešingybę ir kuriai tada būtinai galioja teiginys: „Nebūties nėra". Tačiau absoliuti nebūtis, nors tai ir yra būtina filosofinio pažinimo sąvoka, neturi jokios tikros konstruktyvios reikšmės, nes ji teturi tik *loginę* būtį, o už loginės sferos jos neatitinka jokia tikrai esanti dalykų padėtis. Jei norime, kad ši sąvoka filosofinei spekuliacijai duotų naudos, tai, matyt, *turime ją kitaip interpretuoti; t. y. ja galime apibūdinti* ne absoliučią, bet reliatyvią nebūtį, kuri drauge ir „yra" arba, tiksliau pasakius, kuri reiškiasi tam tikra būtimi, kaip esminis jos aspektas. O tai ir yra ta prasmė, kuria nebūties (*mē on*, kaip *ūk on* priešingybės) sąvoką naudojo antikinė spekuliacija. Kodėl Platono ir Pitagoro filosofijoje materija buvo traktuojama kaip nebūtis? Taip atsitiko todėl, kad šiai filosofijai buvo būdinga ypatinga metafizinė būties sąvokos samprata. Visa būtis yra vienaip ar kitaip apibūdinta, apibrėžta būtis. Tą apibrėžtumą

* Savo tyrinėjimuose mes sąmoningai remiamės predikatyvine (arba atributyvine) sąvokos forma (aklas, nebylys, nelygiasienis) ir neformuluojame jos kaip substantyvinės sąvokos (aklumas, nebylumas ir t. t.). Darome taip todėl, kad, kaip anksčiau parodėme, predikatyvinė sąvokos funkcija yra pirminė, iš tos funkcijos kaip tik ir kyla negatyvi sąvoka, t. y. ji prasideda nuo neigiamo sprendimo. Tai pasakytina ir apie nebūties sąvoką. Jos reikšmės struktūrą galima suprasti tik per jos predikatyvinę funkciją. Nebūties esama tik ten, kur „kažko" kokia nors prasme „nėra".

ji įgyja būdama idėjų pasaulio dalis. Tik kaip apibrėžta būtis ji yra apskritai būtis, o tai reiškia: tik buvimas idėjos dalimi padaro ją tuo, kuo ji yra — būtimi, kuri, kaip definuota apibrėžta būtis, skiriasi nuo visos kitos būties. Tačiau juk reali būtis iki galo neišsemiama šito idealių (t. y. iš idėjų pasaulio kilusių) apibrėžimų komplekso. Kiekvieno apibrėžimo prielaida yra kažkas, ką jis apibrėžia, kam suteikia pavidalą. Jei mes atimsime iš realios būties visus apibrėžimus, jos gautus kaip formavimo principus iš idėjų, tai liks kaip tik tas kažkas, tas substratas, kuris yra visiškai neapibrėžtas ir neturi pavidalo. Kaip tik tai ir yra materija platoniškąja prasme. Bet jeigu būtis yra būtis tik dėl savo apibrėžtumo arba formos, tai materija, kaip visai beformė ir neapibrėžta, aišku, yra nebūtis. Taigi ši nebūties sąvoka apima dvi problemas, kurios, tiesa, yra glaudžiai susijusios, bet vis dėlto visiškai nesutampa; tai yra 1) *formavimo substrato problema* ir 2) *neturinčios apibrėžimo arba neapibrėžtos būties problema.* Nors pozityvusis mokslas tikru dalyku pripažįsta tik tai, kas yra apibrėžiama ar net „išmatuojama", tačiau filosofija negali pasitenkinti tokiu požiūriu. Mat šis požiūris, kaip mes vėliau dar aiškiau pamatysime, yra saistomas jo pagrindą sudarančio objektinančio (dalykinio) nusistatymo, kuris filosofijai, siekiančiai absoliutaus, nuo nusistatymų nepriklausomo žinojimo, negali būti lemiamas. Tad ji turi suvokti ir pripažinti, kad tos dvi ką tik paminėtos problemos egzistuoja nepriklausomai nuo to, ar jaučiasi pajėgi jas išspręsti. Mūsų tyrinėjimams fundamentalią reikšmę visų pirma turi neapibrėžtos (neturinčios apibrėžimo) būties problema. Juk jei tokios būties esama, tai drauge jau yra pasakyta, kad loginiai dėsniai galioja ne universaliai. Juk juos galima taikyti tik ten, kur būtis yra tam tikra apibrėžta būtis. Taigi matome, kad šia prasme platoniškoji nebūties problema lieka aktuali ir šiuolaikinei filosofijai. O su substrato problema mes jau buvome susidūrę, nagrinėdami sąsajų sąvokas. Visų sąsajų sąvokų sąlyga, vienaip ar kitaip, yra substratinės sąvokos. Todėl negalima apeiti klausimo apie jų ontologinius atitikmenis.

Tačiau platoniškojoje spekuliacijoje nebūties sąvoka turi dar vieną reikšmę. Juk idėjos yra ne tik būties prin-

cipai, ne tik jos apibrėžtumo ir formavimo pagrindas; drauge jos sudaro ir „tikrosios" būties sferą, kuri, tiesa, nulemia empiriškai realios (juslinės) būties susiformavimą, tačiau drauge yra ir jai transcendentiška. Tikroji būtis yra amžinų tobulų pirminių įvaizdžių pasaulis, kuris remiasi ir apsiriboja pats savimi. Jo priešprieša yra pasaulis praeinančių reiškinių, netobulų atvaizdų, kurie yra priklausomi nuo savo pirminio įvaizdžio ir jo siekia, bet niekada nepasiekia. Tad jeigu tikroji būtis būtinai ir iš esmės yra tobula substanciali (absoliuti) būtis, tai atvaizdų arba reiškinių pasaulį galima apibūdinti tik kaip netikrą, tariamą būtį, o tai reiškia — kaip (reliatyvią) „nebūtį". Kad reiškinių pasaulis yra *mē on* arba, tiksliau kalbant, kad jis susideda ir iš nebūties, ir iš būties, aišku jau iš to, kad jį sąlygoja ne tik idėjų pasaulis, bet ir materija, o materija, kaip jau matėme, reiškia nebūtį *(mē on) kat'exochen.* Mums nėra reikalo čia pareikšti savo principinės nuomonės dėl šios platoniškosios metafizikos; mums svarbu tik parodyti, kokį reikšmingą vaidmenį joje vaidina būties ir nebūties priešybė. Ji padeda jeigu ir ne įveikti, tai bent pagauti ir užfiksuoti tokius fundamentalius klausimus, kaip būties ir reiškinio, tobulos ir netobulos būties problemos. Naujoji ir naujausioji filosofija, išskyrus negausias išimtis, nepajėgė reikiamai suprasti kaip tik šių problemų. Dėl savo vienpusiško idealistinio nusistatymo ji aiškindavo tas problemas dažniausiai grynai subjektyvistiškai: reiškinys jai visada egzistuoja tik „sąmonėje" ir „sąmonei", tobula būtis jai — tik subjektyvus dorovinės sąmonės idealas. Tačiau šitaip traktuojamos minėtos problemos iš anksto netenka savo metafizinio opumo. Čia net nekeliamas klausimas, ar faktiniai (fenomenologiniai) duomenys pateisina tokią interpretaciją. Tik dabar, kai paskutiniu metu idealizmas lyg ir praranda savo įtaigumą mąstymui, o filosofija vėlei atkreipė dėmesį į „realumą", šios problemos savo antikiniu, grynai ontologiniu pavidalu vėlei pasidarė aktualios. Mat drauge prasiskynė sau kelią ir mintis, kad būtis toli gražu nėra vienmatė ir visur lygiavertė, kad joje, priešingai, reikia skirti įvairiausius matmenis, sluoksnius bei pakopas, kurių „būties vertė" irgi yra skirtinga. Šia kryptimi buvo einama ir antikoje, skiriant būtį ir reiškinį, tobulą

ir netobulą būtį. Ir kaip tik reikia kritiškai įvertinti, kiek šis skyrimas atitinka dabartinę metafizinę problematiką. Į tai mes, žinoma, nesigilinsime. Čia vien norisi iš karto aptarti vieną priekaištą, kuris lyg ir savaime peršasi: kuo gali būti naudinga būties ir nebūties priešprieša, mėginant užfiksuoti ir išsiaiškinti įvairius būties matmenis ir būties pakopas? Argi ji, priešingai, neduoda pagrindo įvairiausiems nesusipratimams ir dviprasmybėms? Juk čia kalbame apie skirtumus būties viduje, o ne apie būties santykį su jai transcendentiškais dalykais. Tad ar nebūtų geriau pradėti nuo būties apskritai sąvokos, o jau paskui aiškintis įvairias specifines jos apraiškas? Šis priekaištas, be abejo, būtų teisingas, jeigu ontologinė analizė turėtų vadovautis grynai loginiu požiūriu. Tačiau taip kaip tik nėra; priešingai, šis klausimas itin aiškiai parodo, kad ontologinių dalykų toli gražu neįmanoma visiškai suderinti su formaliu loginiu požiūriu. Loginiu aspektu, bendrinė būties sąvoka, kaip giminės sąvoka, yra, žinoma, pirminė, o įvairūs būties sluoksniai arba jos pakopos čia pasirodo kaip bendrinei būties sąvokai pavaldžios rūšies sąvokos. Tačiau ontologinei analizei ši bendrinė būties sąvoka, pasirodo, nieko neduoda; arba, kitaip sakant, neįmanoma surasti jokio objektyvaus dalyko, kuris tą sąvoką atitiktų ontologiniu aspektu. Priešingai, ontologiniai tyrinėjimai vienaip ar kitaip (tatai rodo jau įvairių metafizinių sistemų analizė) veda prie substancialios, absoliučios ir reliatyvios arba priklausomos būties priešybės, t. y. prie priešybės, kurios nariai nestovi šalia vienas kito kaip lygiateisiai, neturi vienodos būties vertės,— vienas iš jų yra lemiantis ir pagrindinis, o kitas — nulemtas ir išvestinis. Kokios rūšies yra ši absoliuti būtis, ar tai aukštesnio, ar žemesnio rango būtis — tai esminis klausimas, dėl kurio metafizinės sistemos atsiskiria viena nuo kitos. Bet jeigu — kaip daro platonizmas — aukščiausio rango (tai yra, didžiausią būties pilnatvę turinti) būtis pripažįstama absoliučia būtimi, tai išvestinė, reliatyvi būtis, kaip žemesnio rango būtis, palyginti su ja turi pasirodyti kaip ydinga, nepilna būtis, o tai reiškia — kaip reliatyvi nebūtis. Platonizme šį santykį dar labiau sukomplikuoja tai, kad absoliuti būtis drauge yra ir aukščiausių vertybių turėtoja, t. y. kad būties pakopas arba rangus atitinka tokios pat

vertybių pakopos. Todėl nebūties sąvoka vartojama ir netobulai, nevertingų dalykų pilnai būčiai apibūdinti. Tad platonizmui būties ir nebūties koreliacija yra būtina, pačiais įžvelgtaisiais dalykais pagrįsta priemonė, leidžianti apibrėžti ir apibūdinti fundamentalias ontologines priešybes. Manome, kad savo darbe galime ir apsiriboti šiais samprotavimais. Šiaip ar taip, dabar jau mūsų mėginimas būties ir nebūties koreliacijos pavyzdžiu parodyti loginės ir ontologinės priešybės skirtingumą yra pakankamai pagrįstas.

IV.

Vis dėlto savo tezei pailiustruoti pasitelkime dar vieną pavyzdį, paimtą iš fizikos; turime galvoje *šviesos* ir *tamsos, šilumos* ir *šalčio* priešybes. Abi priešybių poros graikų gamtos filosofijoje vaidino reikšmingą vaidmenį; pirmoji iš jų net ir vėliau, neoplatonizme, buvo laikoma būties ir nebūties priešybės paralele. Mums itin informatyvus tų priešybių palyginimas su tais matematiniais koreliatais, kurie joms atstovauja šiuolaikiniuose matematiniuose gamtos moksluose. Juk matematika yra pati artimiausia loginei sferai; todėl bendrosios formalios matematinės priešybės, pavyzdžiui, *pozityvumo* ir *negatyvumo* priešybė (pliuso ir minuso kryptis) turi daug bendra ir su loginėmis. Pliuso ir minuso kryptys yra *sukeičiamos vietomis,* jų santykis yra abipusis; minuso krypties santykis su pliuso kryptimi yra visai toks pat, kaip pliuso krypties — su minuso kryptimi. Apvertę vieną visada būtinai gauname kitą. Tad ir dvigubas minusas yra ekvivalentiškas pliusui. Šiuolaikinė fizika, žvelgdama į šviesos ir tamsos, šilumos ir šalčio priešybes matematiniu, t. y. kiekybiniu, aspektu, laiko tamsą reliatyviu arba absoliučiu šviesos nebuvimu, o šaltį — reliatyviu arba absoliučiu šilumos nebuvimu. Šitaip minėtos priešybės pasidaro pavaldžios pliuso ir minuso priešybės schemai. Jeigu ši schema ir jai pavaldžios priešybės visiškai sutaptų, tai pastarosios turėtų būti apverčiamos kaip ir pati schema, o jų narių, kaip lygiaverčių momentų, tarpusavio santykis turėtų būti abipusis. Tačiau taip nėra. Jeigu nenorime prievartauti faktų, tai fizikiniu požiūriu neįmanoma traktuoti tamsos ir šalčio

kaip pozityvių narių ir šviesą apibrėžti kaip tamsos nebuvimą, o šilumą — kaip šalčio nebuvimą (nors, griežtai matematiškai žiūrint, tai būtų visai įmanoma). Šiluma ir šviesa savo tiesioginėje fenomenalioje duotybėje atrodo kaip eminentiškai pozityvūs dalykai, kaip reali gyvenimo energija, kurių nieku gyvu neįmanoma interpretuoti kaip kokios nors realybės nebuvimo.

Būtų galima dar pateikti kiek tik nori pavyzdžių, patvirtinančių ir paaiškinančių mūsų tezę. Atskiro tyrinėjimo būtų verta, pavyzdžiui, *baigtinumo* ir *nebaigtinumo* priešybė. Tačiau ir to tyrimo rezultatai iš esmės niekuo nepapildytų jau išdėstytų dalykų. Ar mes tikruoju priešybės pagrindu imsime nebaigtinumą ir apibrėšime baigtinumą kaip jo apribojimą, ar, priešingai, suteiksime dalykinį prioritetą baigtinumui, o nebaigtinumą laikysime tiktai galimybe išeiti už bet kokio duoto apibrėžtumo ribų,— abiem atvejais yra aišku. kad ir baigtinumo — nebaigtinumo koreliacijos negalima aiškinti, naudojantis logine priešybės schema su jai būdingu abipusiškumu ir simetrija.

V.

Šiek tiek ilgiau apsistosime tik ties aksiologinėmis priešybėmis, nes čia orientacija į loginį priešingumą padėjo atsirasti klaidingoms, aksiologinių priešybių savitumo nepripažįstančioms interpretacijoms.

Imkime, pavyzdžiui, kad ir pagrindinę etinę gėrio ir blogio priešybę. Loginiu požiūriu ją reikėtų apibūdinti kaip priešingą priešybę; mat, pirmiausia, blogis nėra paprasta gėrio negacija, reiškia ne tą patį, ką „negeras", bet turi ir tam tikro savarankiško pozityvumo; ir todėl, antra, tarp gėrio ir blogio dar galimas trečias dalykas — tai, kas yra nei gera, nei bloga. Ar gali toks apibūdinimas būti laikomas teisingu ir galiojančiu taip pat ir grynai etiniu požiūriu? Tiesa, stoikai šį apibūdinimą buvo paėmę savo gėrybių mokslo pagrindu: greta etinių gėrybių ir blogybių, jie pripažįsta ir vadinamųjų *adiaphora* egzistavimą. Bet ką iš tikrųjų reiškia tie *adiaphora?* Jei jie nėra nei etinės gėrybės, nei etinės blogybės, vadinasi, jie apskritai nepriklauso etikos sričiai, etiškai vertina-

miems dalykams, vadinasi, yra apskritai nereikšmingi sprendžiant, kas yra gera ir kas bloga. Arba, kitaip sakant, etikos sritis ir etinis vertinimas apima ne viską; jie turi tam tikras ribas. Todėl gyvenime būna poelgių ir faktų, kurie etiniu požiūriu yra indiferentiški, nesvarbūs. O jei mes pasiliksime etikos srityje, t. y. srityje visų tų fenomenų, kurie yra etiškai svarbūs ir verčia mus užimti etinę poziciją, tai tarp gėrio ir blogio negali būti trečio dalyko. Kas nėra gera, tai *eo ipso* yra bloga; ir kas nėra bloga, kaip tik tuo ir pripažįstama kaip gėris. Tad matome: priešinga ir prieštaraujanti priešybės, iš esmės skirtingos savo logine struktūra, čia visiškai sutampa*. Beje, tai yra savitumas, būdingas ne tik gėrio ir blogio priešybei, bet ir apskritai visoms kokią nors vertybių sritį apibrėžiančioms vertybinėms priešybėms (pavyzdžiui, gražus ir bjaurus, šventas — nešventas ir t. t.).

Tačiau tarp loginės ir aksiologinės priešybės yra dar didesnis skirtumas. Tai aiškiai rodo istorinė gėrio ir blogio sąvokų raida. Vos tik filosofinis ir etinis religinis mąstymas pamėgina giliau paanalizuoti šitos vertybinės priešybės esmę, jis būna priverstas savo sąvokomis išeiti už loginės priešybės schemos ribų. Tiesa, iš pradžių šis skirtumas dar menkai pastebimas. Mitiniam mąstymui gėris ir blogis atrodo kaip viena kitai priešingos dievybės arba *galybės, kovojančios dėl viešpatavimo pasaulyje*. Šią pažiūrą, pavyzdžiui, mes aptinkame *Pitagoro priešybių lentelėje*, kur gėris ir blogis minimi greta kitų kosmą valdančių priešybių; itin ryškiai ji atsiskleidžia *manicheizme* ir jam giminiškuose dualistiniuose mokymuose. Be abejo, visų pirma mes čia susiduriame su vaizdingu gėrio ir blogio principų sudalykinimu, tačiau pro šį vaizdingą apvalkalą jau aiškiai prasikiša loginės priešybės kontūrai, kaip rodo Pitagoro priešybių lentelė. Gėris ir blogis čia iškeliami prieš vienas kitą kaip lygiaverčiai, vienodai savarankiški ir pirminiai principai. Bet jeigu pripažįstamas jų lygiavertiškumas ir savarankiškumas, tai neįmanoma išvengti tolesnės išvados, kad gėrio ir blogio santykis yra abipusis, vadinasi, ir apverčiamas. Bet šitaip

* Plg. šiuo klausimu *I. Kant,* Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, I Stück, Anmerk. zur Anmerk., S. 22—23 (Akad. Ausg.).

reliatyvizuojama gėrio ir blogio priešybė, t. y. tada jau tik nuo vertinančio subjekto pozicijos priklauso, kas yra laikoma gėriu, o kas — blogiu. Arba, kitaip tariant, dorovinis apsisprendimas tuomet neturi jokio objektyvaus pagrindo, ir gėrio, ir blogio pergalė jame yra vienodai pateisinama. Jei nuosekliai laikysimės dualizmo pozicijų, tai gėris apskritai neturės jokio *pranašumo* prieš blogį.

Į šitas visas etines vertybes panaikinančias logiškai orientuoto dualizmo išvadas paprastai neatkreipiamas dėmesys, nes tiesioginė dorovinė sąmonė įterpia į loginę schemą iš esmės kitokią gėrio ir blogio priešybės sampratą, kuri vis labiau įsitvirtina ir etiniame mąstyme. Jau religiniame mite ši samprata — greta dualistinės — yra labiau ar menkiau išreikšta. Tai matyti visuose vaizdiniuose, kur blogio kilme laikomas nuopuolis, atsimetimas nuo dievybės. Blogis nestatomas greta gėrio kaip lygiateisis, toks pat pirminis principas, jis pasirodo kaip išvestinis ir antrinis dalykas. Jis taip pat nėra būtinas kosminės tvarkos elementas, be kurio ši negalėtų egzistuoti,— priešingai, jis reiškia pirminės (tobulos) pasaulio sandaros sugriovimą, subjaurojimą. Šėtonas yra ne antrasis dievas, bet nupuolęs angelas. Todėl jis neturi ir tikros kuriamosios galios; jis — „dvasia, kuri nuolat neigia", kuri nekuria nieko pozityvaus, o tik siekia sugriauti, sugadinti, net apskritai sunaikinti dievo kūrinį. Šiuos motyvus perima ir toliau plėtoja filosofinis etinis mąstymas. Kad ir kaip skirtingai čia būtų suvokiamas gėris, gėrio ir blogio priešybės interpretacija iš esmės visur lieka ta pati. Visada blogio prielaida yra gėris; blogis visada yra negatyvus dalykas, kurį galima apibrėžti tik kaip gėrio (pozityviojo nario) pašalinimą, sunaikinimą. Net ir tada, kai blogis apibūdinamas kaip nepakankamas gėris, ši gėrio stoka reiškia ne tik žemesnę dorovinio tobulumo pakopą (tai visada yra jau racionalistinė kiekybinė interpretacija, nepasiekianti pačios problemos esmės), bet stoką tikrąja šio žodžio prasme, stoką kaip privalomos ir galimos pilnatvės nebuvimą. Pavyzdžiui, blogis pasirodo kaip nežinojimas, kilęs dėl tikrojo žinojimo užmiršimo, dėl nusigręžimo nuo jo (intelektualinis nuopuolis); kaip sielos galių disharmonija, atsiradusi suirus jų pirmykštei harmonijai ir hierarchinei tvarkai; kaip nesaikingumas, kurio prie-

žastis — nukrypimas nuo teisingo saiko (nuo vidurio)*; kaip sąmonėje tiesiogiai *(a priori)* duotos elgesio stimulų dorovinės hierarchijos iškreipimas**; kaip tingumas arba priešinimasis išėjimui už savo paties ribų, savęs įveikimui, kuriais atsiskleidžia ir reiškiasi kuriamoji gėrio galia.

Iš to, kas pasakyta, plaukia dar viena esminė išvada, apibūdinanti gėrio ir blogio priešybės santykį. Blogis, kaip matėme, visada yra gėrio panaikinimas, paneigimas, tad šia prasme gėris yra jo prielaida. Tačiau jo priklausomybė nuo gėrio yra dar didesnė. Blogis nepajėgia įsitvirtinti kaip grynas gėrio neigimas ar paprastas jo panaikinimas. Jeigu jis būtų tiktai gėrio negacija, tai jis pats save panaikintų. Jis gali egzistuoti tik remdamasis į pozityvų vertybinį pagrindą. Ir to vertybinio pagrindo jis iš niekur kitur negali gauti, kaip tik iš paties gėrio***. Juk gėris — tai ne kokia nors atskira vertybė ar paprasta to-

* Šiai pažiūrai būdinga tai, kad blogiu laikomi ne saiko ir formos *neturintys dalykai, kuriems saikas pirma dar turi suteikti formą ir pavidalą,* bet nesaikingumas ir beformiškumas, reiškiantys formos suirimą, saiko santykių sugriovimą. Šis motyvas išlieka labai svarbus ir intelektualistinėje etikoje. Tai matyti Platono prisiminimo teorijoje, pasak kurios, blogio priežastis yra intelektualinis nuopuolis. Tiesa, Sokrato filosofijoje šis teiginys smarkiai susilpnintas, nes neteisingas poelgis, kilęs dėl nežinojimo, laikomas netyčiniu. Bet čia prisideda dar viena mintis: blogis, kaip blogis, niekada negali būti žmogaus veiklos motyvu, tad jis visada turi prisidengti gėrio šydu. Be to, nevalia pamiršti, kad ir Sokratas nežinojimą laiko ne natūraliu faktu, bet dalyku, kurio neturėtų būti, t. y. dalyku, kurio pagrindą galų gale sudaro nenorėjimas žinoti, nenorėjimas išsivaduoti iš nežinojimo. Šiaip ar taip, ir Sokrato, ir Platono požiūriu, gėris yra esmiškai susijęs su žmogaus prigimtimi, o blogis pasirodo kaip atsitiktinis, akcidencinis dalykas. Panašiai mąsto ir I. Kantas, teigdamas, kad žmogus turi įgimtą gėrio *siekimą* (kuris yra pirminis ir būtinas), o blogį išvesdamas tik iš *polinkio* (atsitiktinio dalyko), (Plg. Religion innerhalb der Grenzen d. menschl. Vernunft. I Stück, S. 27, 28 ff., Ak. Ausg.)

** *I. Kant,* Rel. inn. d. Grenzen, S. 36 ff.

*** Taigi gėrio regimybė, kurią turi blogis, nereiškia, kad aš, darydamas blogį, visada tariuosi doroviniu požiūriu esąs teisus; ji reiškia tik tai, kad blogis man rodosi pozityvi, labiau priimtina vertybė, nors aš drauge ir suprasčiau, kad mano vertinimas nesutampa su objektyviais vertybių santykiais. Vis dėlto ši subjektyvi regimybė, kaip matome iš mūsų tyrinėjimų, turi savo objektyvų pagrindą. Ir tai yra pirminis blogio elementas. Visi sąmoningi ar nesąmoningi mėginimai pateisinti blogį, t. y. priderinti jį prie gėrio vertybių hierarchijos, visada jau yra antriniai, vėlesni.

kių atskirų vertybių aibė. Veikiau jis reiškiasi tam tikra vertybių hierarchija, valdančia ir nulemiančia visą vertybių sistemą. Tad blogio realizacijai užtenka ir to, kad jis pažeidžia ar pakeičia tą vertybių hierarchiją, neneigdamas pačių jai pavaldžių vertybių; taip atsitinka, pavyzdžiui, kai jis suabsoliutina ir paverčia vienvalde vieną ar kitą vertybę, *gėrio sistemoje turinčią valentingumą tik* greta kitų vertybių ir sąsajoje su jomis*. Tačiau tai reiškia, kad ir savo realioje veikloje, o ne tik iš principo blogis yra priklausomas nuo gėrio. Jis egzistuoja tik *parazituodamas* gėrio sąskaita. Jis tik tada gali stoti prieš gėrį kaip jam lygiateisė priešybė žmogaus gyvenime, kai pasiglemžia, pasisavina gėriui būdingas galias ir jomis naudojasi. Tai vienas iš esminių gėrio ir blogio koreliacijos bruožų. Yra dar ir antras, kuo glaudžiausiai susijęs su pirmuoju. Juk valia, kaip mokė jau Sokratas, būtinai ir esmiškai yra nukreipta į pozityvių vertybių realizavimą. *To, ką aš laikau visiškai nevertingu dalyku, aš negaliu ir norėti.* Todėl blogis tik tada gali pasidaryti veiksmingu elgesio motyvu, kai jis dėl vienų ar kitų priežasčių vertinančiam subjektui pasirodo kaip vertybė, t. y. kai prisidengia gėriu. O tai yra įmanoma todėl, kad blogis pats savaime nereiškia nieko pozityvaus, kad jis gali reikštis kaip pozityvi galia tik tada, kai pasisavina iš gėrio pozityvų vertybinį pagrindą. Valia, nukreipta į blogį, į griovimą, valia, daranti blogį vardan paties blogio, kitaip tariant, vadinamoji velniška valia nėra pirminė blogio principo manifestacija; ji, kaip grynai griaunanti valia, visada vystosi, remdamasi bloga valia, parazituojančia gėrio sąskaita.

Tas faktas pagimdo dar vieną gėrio ir blogio priešybės apibrėžimą: ne tik jų *vertybinis*, bet ir *būties* santykis yra neapverčiamas, neabipusis. Blogiui reikalingas gėris, bet ne gėriui — blogis. Blogis nepajėgus egzistuoti be gėrio; tuo tarpu gėris nėra esmiškai susijęs su blogio buvimu.

* Tai dažnai aiškiai išreiškiama ir mitinė bei religinė blogio kilmės interpretacija. Liuciferio atsimetimas nuo dievo kyla iš puikybės, iš noro būti lygiu su dievu. Lygiai taip pat, graikų požiūriu, *hybris*, išpuikimas, yra pirmoji nuodėmė; taigi abiem atvejais susiduriame su vienos vertybės (*savimeilės, savigarbos*) suabsoliutinimu, kuris veda prie dorovinių vertybių hierarchijos neigimo.

Todėl iš principo yra klaidingi teodicėjos arba kosmodicėjos mėginimai pateisinti blogio egzistenciją tuo, kad jis esąs būtinas gėrio koreliatas arba būtina pastarojo būties sąlyga. Taip yra, pavyzdžiui, kai stoikai tvirtina, kad gėris negalįs egzistuoti be blogio, nes vienas loginės priešybės narys būtinai reikalauja kaip savo prielaidos antrojo jos nario*, arba kai G. V. Leibnicas aiškina blogio egzistenciją tuo, jog visų tobuliausiame pasaulyje turinčios būti realizuotos ir visos įmanomos žemesniosios tobulumo pakopos; arba galų gale kai G. Hėgelis laiko blogį *būtinu gėrio dialektinės raidos elementu* (antiteze) ar net šios raidos varomąja jėga. Visos šios pažiūros neteisingai aiškina ir iškraipo tikrąją gėrio ir blogio priešybės prigimtį; jos pateikia tą priešybę arba kaip grynai loginę priešingybę (Stoja), arba kaip pastarąja pagrįstą realų poliariškumą (G. Hėgelis), arba pagaliau kaip paprastą kiekybinį skirtingumą, kurio prielaida yra kokybinis esmės bendrumas (G. V. Leibnicas). Ir šie iškraipymai visada kyla dėl mechaniško, tikruosius faktus ignoruojančio loginės-dalykinės schemos taikymo.

Mums nėra reikalo toliau analizuoti gėrio ir blogio priešybę. Juk ta priešybė buvo mums tik pavyzdys, turėjęs parodyti, kaip smarkiai vertybinės priešybės struktūra skiriasi nuo loginės priešybės struktūros. Analogiškas išvadas būtume gavę ir gilindamiesi į bet kurią kitą vertybinę priešybę. Juk tam tikri pagrindiniai savitumai, kuriuos mes atskleidėme gėrio ir blogio priešybėje, būdingi ir visoms kitoms vertybinėms priešybėms. Palyginimui paimkime kad ir estetinę grožio ir bjaurumo priešybę (pozityvios ir negatyvios estetinės vertės prasme). Ir čia priešinga ir prieštaraujanti priešybė sutampa, t. y. *estetinių vertybių sferoje nėra tarpinės pakopos tarp grožio ir bjaurumo*. Ir čia grožis, kaip pozityvi vertybė, yra

---

* Tuos pačius argumentus randame jau ir Platono filosofijoje.

Būtų galima manyti, kad ir Augustino *felix culpa* reiškia panašią gėrio ir blogio santykio sampratą. Tačiau taip nėra. Tiesa, atpirkimo palaima, kaip aukščiausias gėris, yra susijusi su prieš tai patirta nuodėmės kalte ir kančia; tačiau susijusi tik ta prasme, kad ši kaltė duoda progą nepaprastai kūrybiškai pasireikšti dievo malonei, o ne yra malonės ir per ją patiriamos palaimos sąlyga. Todėl, nors nuodėmės patyrimas ypač praturtina ir pagilina dorovinę sąmonę, jo niekuomet nevalia naudoti kaip priemonės tam praturtinimui ir pagilinimui pasiekti.

priešybės pagrindas; ir čia grožis yra prielaida bjaurumo, kuris grožį panaikina ir paneigia. Vis dėlto būtų skubota iš tų faktų daryti išvadą, kad visų vertybinių priešybių struktūra yra vienoda. Priešingai, ji tam tikrais aspektais keičiasi, pereinant iš vienos vertybių srities į kitą. Tad, pavyzdžiui, estetinei vertybinei priešybei būdingas reliatyvumas arba, tiksliau, susietumas, kuris visai svetimas etinės vertybinės priešybės esmei. Mat estetinės vertybės yra *santykių vertybės* visai kita prasme nei dorovinės vertybės. Koks nors dalykas, kuris skyrium paimtas yra bjaurus, įterptas į platesnį estetinį kontekstą, gali pasirodyti gražus. Ir lygiai taip pat tai, kas vienoje ryšių sistemoje (pavyzdžiui, stiliuje) estetiniu požiūriu vertinama kaip pozityvus dalykas, kitoje ryšių sistemoje gali pavirsti negatyvia vertybe. Etinėje sferoje toks nuo ryšių *sistemos priklausomas harmonijos pavirtimas disharmonija* ir disharmonijos — harmonija yra visai neįmanomas. Koks nors etiniu požiūriu negatyvus poelgis (kuris, kaip pavyzdžiui, nužudymas, reiškia absoliučios vertybės sunaikinimą) nepavirs aiškiai geru poelgiu dėl to, kad juo siekiama kokio nors idealaus, vertingo tikslo (pavyzdžiui, tėvynės išlaisvinimo). Jame vis tiek lieka dorovinės kaltės pobūdis. Jo pozityvi vertybė neištirpdo negatyviosios, bet palieka ją neatpirktą egzistuoti šalia savęs. Atsiranda etiniu požiūriu neišsprendžiamas vertybių konfliktas ir vertybių prieštaringumas. Todėl ir teodicėja, kuri vadovaujasi analogija su estetine vertybine priešybe, yra iš esmės nepagrįsta. Nors bjaurumo disonansas ir gali būti harmoningai atsvertas kosmo grožio, tačiau blogis, doroviniu požiūriu, niekada negali būti pateisintas, t. y. būti vertinamas kaip gėris dėl to, kad jis tarnauja kaip dorovinio tobulėjimo ar viso pasaulio dorovinės pažangos priemonė*.

* Beje, tai pagrindinė „Brolių Karamazovų" mintis, F. Dostojevskio išreikšta Ivano Karamazovo lūpomis.

TREČIAS SKYRIUS

LOGINIS RACIONALUMAS

I. SĄVOKA IR SPRENDINYS

1. *Loginio racionalumo kilmė*

Ankstesnių mūsų tyrinėjimų* uždavinys buvo nustatyti loginio racionalumo kilmę, t. y. tuos pagrindinius dalykus, kurie jį konstituoja ir padaro tuo, kas jis yra. Kaip matėme, jis kyla iš pirminio *objektinančio pažinimo*** akto, kuriuo iš tiesioginės intuicijos išskiriama ir pateikiama (t. y. kaip esanti) joje glūdinti dalykų padėtis. Šis pirminis aktas loginę ir kalbinę išraišką gauna *sprendinio* pavidalu. Sprendinyje bei sykiu su sprendiniu konstituojasi ir *sąvoka.* Tačiau drauge sukuriama ir *topos noētos,* visa loginio racionalumo sritis, loginė erdvė, kuriai, kaip ir geometrinei erdvei, būdingas homogeniškumas. Kaip tik šis loginės sferos *homogeniškumas* lemia jos specifinį formalų pobūdį, t. y. padaro ją indiferentišką visiems būties matmenims ir visiems būties sluoksniams ir todėl suniveliuoja visus būties skirtumus bei būties santykius, paversdamas juos sąvokų bei sprendinių skirtumais ir santykiais. Nustatėme dar ir kitus loginio racionalumo požymius, paremtus jo esmės struktūra; pirmiausia — pirmenybės teikimą bendrybei (eidē), kuris bet kokį

* Žr. „Pažinimo problemos" antrą skyrių.

** Terminą „objektinantis" mes čia vartojame tik „ko nors (kokios nors būties) pavertimo, laikymo objektu" prasme. Taigi jis neturi nieko bendra su priešybių „objektyvus-subjektyvus" pora. Dalykiniame nusistatyme, kuris būdingas pažinimui, objektu tampa ir subjektyviai, ir objektyviai egzistuojantys dalykai. Tad objektinantis pažinimas yra ne kas kita, kaip dalykinis pažinimas. Jo priešingybė yra nedalykinė pagava arba suvokimas, kuris, be abejo, nėra be *objekto* — juk tai ko nors pagava,— tačiau kuris nėra ir sąlygojamas dalykinio nusistatymo, taigi, yra dar šiapus „objektinimo". Sunkumai, su kuriais susiduriame, mėgindami tiksliai apibūdinti nedalykinę pagavą, atsiranda dėl to, kad jos aprašymas ir apibrėžimas, kaip ir bet kuris aprašymas ir apibrėžimas sąvokomis, įmanomas tik remiantis dalykiniu nusistatymu.

pažinimą paverčia pažinimu *per* bendrybę; be to, tarpininkaujamą ir santykinį loginės sferos pobūdį, kurio ištakos glūdi pirminiame objektinančiame akte ta prasme, kad šis aktas yra tam tikros dalykų padėties konstatavimas; pagaliau — *loginių priešybių simetriškumą*, kuris atsiranda dėl loginės erdvės homogeniškumo ir, priešingai negu visos realios priešybės, yra specifinis loginio racionalumo požymis.

Jau ir šie mūsų kol kas turimi loginio racionalumo apibrėžimai parodė, kad tai nėra paprastas, aiškiomis sąvokomis tiesiogiai išreiškiamas dalykas, kad tai yra kompleksinė struktūra, turinti daugybę aspektų, kurie savo esme, tiesa, susiję tarpusavy, bet nieku gyvu negali būti vienas iš kito išvedami. Dėl to atsiranda loginės sferos daugiaprasmybė, duodanti akstiną įvairiausioms, dažnai labai skirtingoms interpretacijoms. Mums nėra reikalo skyrium gilintis į tas interpretacijas; mūsų užduotis yra tik įrodyti, kad dalykinis nusistatymas yra fundamentali loginės sferos prielaida ir įvairių jos aspektų vieningas pagrindas. Tačiau loginių aspektų įvairovė neapsiriboja ką tik apibūdintais dalykais. Tad mes toliau aprašinėjame loginę racionalią sferą.

2. *Predikatyvinė sąvokos funkcija*

Dalykų padėtis išskiriama pirminiame objektinimo akte per sąvoką jos *predikatyvine funkcija**; tačiau, žino-

* Iškeldami dalykų padėties išskyrimą, sudarantį sprendinio pagrindą, kaip antrąją, aukštesnę, pažinimo pakopą virš intuicijos, mes netvirtiname, kad tam tikros dalykų padėties išskyrimas vienokia ar kitokia dalimi nėra iš anksto nulemtas ir sąlygotas intuicijos, t. y. kad bet kuri intuicijos pagautame objekte esanti dalykų padėtis vienodai imanentiška intuicijai. Pirminė intuicija toli gražu nėra gryna ir visą vidinę objekto įvairovę vienodai aprėpianti žiūra. Ji yra, taip sakant, ne izotropinė, bet veikiau *perspektyvinė, nulemta tam tikrų aspektų*, ir ne vien ta prasme, kad pagauna objektą tik vienpusiškai, o ne visa jo pilnatve, bet ir ta prasme, kad tam tikra dalykų padėtis objekto pagavoje jai yra lemiama ir svarbiausia. Juk intuicija pirmiausiai tarnauja praktiniam gyvenimui, veiklai aplinkoje, darbui su aplinkos daiktais. *Pats* daiktas suvokiamas tam tikrame „aplinkybių komplekse" (M. Heidegeris). Šis aplinkybių kompleksas ir lemia daikto suvokimo perspektyvą, o kartu ir svarbiausias jo dalykų padėtis, kurios yra išskiriamos ir užfiksuojamos sprendiniu.

ma, ne ta prasme, kad sąvoka būtų jau to akto prielaida. Priešingai, sąvoka, kaip loginis darinys, tik šiuo aktu ir sukuriama. Tad tikrasis visa ko pamatas čia visada yra pirminis objektinimo aktas. Bet kai šis aktas jau sykį įvyksta, kai jame įgyjamas loginis nusistatymas, tai loginio nusistatymo ribose sąvoka yra pagrindinis elementas, iš kurio susidaro ir susikuria visas loginio racionalumo pasaulis. Sąvokoje dalykinę išraišką įgyja visos loginės erdvės tarpiškas ir tarpininkaujamasis pobūdis bei formalus visuotinis racionalumo sferos charakteris. Jau savo predikatyvine funkcija (kuri reiškiasi dalykų padėties pagavoje dar anksčiau, nei ši pagava pavirsta tikru sprendiniu) sąvoka įgyja tam tikrą savarankiškumą, leidžiantį padaryti ją pažinimo objektu, jo tema. Tiesa, šis predikatyvinės sąvokos savarankiškumas iš pradžių yra labai reliatyvus. Jis apsiriboja tuo, kad išskiriamas pats sąvoka mąstomas dalykas, o tas išskyrimas išreiškiamas ir įtvirtinamas žodžiu. Daiktas, objektas apibrėžiamas kaip šis ar tas, kaip esantis vienoks ar kitoks (pavyzdžiui, kaip paukštis, kaip akmuo). Tačiau šis predikatyvinis determinantas dar nėra savarankiška sąvoka. Aiškiausiai tai matyti tais atvejais, kai predikatyvinis apibrėžimas išreikštas veiksmažodžiu arba būdvardžiu. „Skrenda, eina, tupi" arba „yra baltas, yra didelis, yra apvalus", kaip teisingai pabrėžė A. Pfenderis, nėra savarankiškos sąvokos. Ir net tada, kai predikatas išreiškiamas daiktavardžiu, šis savarankiškumas, atidžiau įsižiūrėjus, yra tik tariamas, šiaip ar taip — ne pirminis. Kai mes sakome „tai yra paukštis, akmuo", tai predikatas, predikatyvinis apibrėžimas yra ne „paukštis" arba „akmuo", bet „buvimas paukščiu", „buvimas akmeniu".

3. *Sąvoka kaip sprendinio subjektas*

Sąvoka įgyja savarankiškumą tiktai tada, kai ji iš determinuojančios pavirsta determinuojama, t. y. kai ji tampa determinacijos *subjektu.* Anksčiau ar vėliau tai būtinai įvyksta, nes toliau objektas apibrėžiamas, tarpininkaujant jau esamai determinacijai. „Tai" tolesniu pažinimu tiksliau apibrėžiamas kaip „esantis paukščiu", kaip „skraidantis". O kai jau determinantas įtraukiamas į de-

terminacijos procesą, tai, toliau diferencijuojant suvoktą turinį, savaime žengiamas naujas determinacijos žingsnis — apibrėžiamas pats determinantas, t. y. buvimas paukščiu, pats skraidymas. Tik taip atsiranda paukščio sąvoka, paties skridimo (skrydžio) sąvoka (kuri skiriasi, pavyzdžiui, nuo žuvies, keturkojo arba nuo ėjimo, plaukimo, šliaužimo sąvokos), t. y. *objekto sui generis* sąvoka. Taigi sąvoka tampa tuo, kuo ji iš tikrųjų (loginiu požiūriu) yra, tik kaip *savarankiška substancinė* sąvoka, tik per šį dalykinį savarankiškumą ji atsiskleidžia kaip loginė būtis, o sykiu ir kaip logikos objektas.

Taigi matome: sąvoka sudalykinama ir tematizuojama tada, kai ji pati tampa kokios nors dalykų padėties konstatavimo pagrindu, t. y. sprendinio *subjektu*. Tik tada pažinimas pasiekia visišką vystymosi laisvę, iš principo jau gali išplėsti savo veiklos sritį į visus įmanomus būties sluoksnius ir būties matmenis. Tik sudalykintoje sąvokoje dalykinis pažinimas išsikristalizuoja ir įsitvirtina, sąvokoje jis pasiekia ir savo kulminaciją. Todėl visų pirma kaip tik sąvoka nulemia jau sukurtos, t. y. *dalykiškai* egzistuojančios loginės sferos struktūrinius santykius. O tai reiškia: loginė sfera būtinai atrodo *kaip erdvinio daiktų pasaulio analogas*. Ši analogija nėra vien paviršutiniška, atsitiktinė, ji atsiranda visai ne dėl mąstymo ribotumo, verčiančio ieškoti juslinių atramos taškų ir daiktiškai suvokti visus nedaiktiškus fenomenus. Priešingai, tai yra būtina, iš pačios dalyko esmės kylanti analogija, t. y. analogija, pagrįsta su pačia pažinimo esme susijusiu sąvokos dalykiškumu. Taigi ne mąstymas naudojasi daiktų pasauliu kaip pavyzdžiu, pagal kurį pradeda kurti sąvokų pasaulį, bet daiktų dalykiškumas ir sąvokų dalykiškumas turi galų gale tą patį pagrindą — dalykinį nusistatymą ir jį atitinkantį dalykinį būties būdą. Tad sąvokos dalykiškumas yra jos sudaiktinimo prielaida, šis sudaiktinimas yra paremtas klaidingu dalykiškumo supratimu, t. y. pervertinimu analogijos tarp loginio sąvokų pasaulio ir erdvinio daiktų pasaulio. O šis pervertinimas atsiranda sutapatinus dalykiškumą su daiktiškumu.

II. LOGINĖ ERDVĖ

1. Sąvokų pasaulio neerdviškumas-netįsumas

Iš to, kas pasakyta, jau aišku, kaip reikia suprasti mūsų teiginį, kad sąvokos *mutatis mutandis* yra lygiai taip pat minėtame *topos noētos* kaip daiktai erdvėje. Jei prisiminsime, kad šioje analogijoje svarbu ne daiktiškumas, bet dalykiškumas, tai kartu pranyks ir prieštaravimas, iš pažiūros esantis tarp mūsų pateikto loginės sferos apibrėžimo ir jos įprastinės charakteristikos. Juk sakoma, kad sąvokų pasauliui visų pirma būdinga tai, kad jis nepriklausomas nuo jokių erdvės ir laiko sąlygų, kad jis yra *anterdvinis* ir *antlaikinis*. Juk pati sąvokos, sprendinio ar sprendinių ryšio reikšmė yra visiškai indiferentiška erdvės ir laiko koordinačių sistemai, jos loginei esmei ši sistema neturi jokios įtakos. Todėl logikos realizavimasis tikrame psichiniame išgyvenime nė truputėlio negali pakeisti jos būties ir galiojimo. Ar dėl šito akivaizdaus, iš esmės būtino neerdvinio arba anterdvinio loginės sferos pobūdžio analogija su erdviniu daiktų pasauliu nepraranda bet kokios prasmės?

Į šį klausimą galima tik tada atsakyti, kai tiksliai išsiaiškinama, kas iš tikrųjų turima galvoje, kalbant apie neerdvinį sąvokų pasaulio pobūdį. Apibrėžimas „neerdvinis" yra negatyvus, tad jo reikšmė priklauso nuo to, į ką iš tikrųjų nukreiptas neigimas: ar į erdvinės struktūros visumą, ar tik į kai kuriuos jos elementus, t. y. į tam tikrą erdviškumo rūšį. Mes apibūdiname sąvokų pasaulį kaip neerdvinį, nes jis, kaip *idealus* pasaulis, yra *realaus* daiktų pasaulio priešingybė. Tai itin aiškiai matyti Platono filosofijoje, kurioje pirmąsyk su visu principiniu griežtumu buvo suformuluota idealumo sąvoka. Sąvokų pasaulio priešingybė yra *materialus* pasaulis. Jo specifinis erdvinis požymis yra tįsumas. O idealumo sfera pasižymi kaip tik tuo, kad joje šito požymio nėra. Taigi jai priskiriamas neerdvinis pobūdis reiškia jos *netįsumą*. Todėl pašalinus tįsumą sąvokų pasaulyje išnyksta ir visi nuo tįsumo priklausomi erdviškumo bruožai, visų pirma bet koks matavimas ir matavimu pagrįstas dydžių nusta-

tymas. Nei sąvokų turinio, nei jų apimties santykiams nėra ir negali būti jokių apibrėžtų matavimo vienetų.

Tačiau tįsumu erdvinė struktūra toli gražu neapsiriboja. Net ir atmetus tįsumą, lieka dar keletas erdviškumo požymių, kurie visi kartu sudaro tam tikrą vieningą įvairovę. Tai daugybės elementų egzistavimas šalia vienas kito; be to — tam tikri hierarchiniai ryšiai šiame egzistavime šalia vienas kito, kurie reiškiasi kaip dimensijos, kryptys bei vienas kito padėties apibrėžimas; pagaliau — paties erdvinio mediumo homogeniškumas ir tolydumas. Jei pažvelgsime šiuo požiūriu į loginę sferą, tai pasirodys, kad šių erdvinių bruožų jai visai nestinga, kad kai kurie iš jų, priešingai, yra net esminiai tos sferos struktūroje, kad jie sudaro tą iš esmės pozityvų branduolį, kuris slypi už negatyvaus apibūdinimo „neerdvinis".

2. *Pozityvūs loginės erdvės požymiai*

Su kai kuriais iš tų požymių mes jau susipažinome kaip su esminiais *topos noētos* bruožais. Tai yra, pavyzdžiui, loginės sferos *homogeniškumas,* nulemiantis jos formalią esmę ir leidžiantis perkelti visas būties rūšis ir visus būties matmenis į sąvokų būties plokštumą. Drauge jau yra duota ir sąvokų, kaip homogeniškos įvairovės, *egzistavimo viena šalia kitos* bei daugybės jų tarpusavio padėties santykių galimybė. Vienas iš tų specifinių loginių santykių, *priešybių simetrija,* jau buvo anksčiau aptartas. Tačiau loginėje sferoje tarp sąvokų galima aptikti dar ir kitų tarpusavio padėties santykių, susijusių su dimensijų ir krypčių skirtumais. Jie kyla iš sąvokų *apimties* ir *turinio* ryšių. Antai kiekvienos tam tikrą būties sritį apimančios sąvokų sistemos *hierarchinė* struktūra yra *dvimatė:* vieną matmenį sudaro sąvokų pavaldumo santykiai, t. y. *subordinacija,* o kitą, koreliuojantį su pirmuoju,— gretutinis sąvokų išsidėstymas, *koordinacija.* Tačiau tuo krypčių skirtumai loginėje sferoje dar nesibaigia. Ta pati sąvoka gali priklausyti *įvairioms sąvokų sistemoms,* skirtingoms savo pagrindiniais aspektais, savo skirstymo pagrindu. Čia susiduriama su *sąvokų* skirtingų *plokštumų* ir *skirtingų perspektyvų* tarpusavio santykiais, taigi su tuo, kas maždaug atitiktų *trečiąjį* matmenį. Šis matmuo

reiškiasi irgi santykiu tarp skirtingų sąvokų, priklausančių skirtingų sričių kategorijoms, nes jį suponuoja santykis tarp dviejų atskirų sąvokų sistemų, kurių kiekviena yra dvimatė. Vis dėlto ir dėl sąvokų *skirtingumo* loginės sferos vienovė neišnyksta. Ir skirtingos sąvokos, būtent kaip sąvokos, yra homogeniškos, jos yra tame pačiame būties sluoksnyje ir per tarpinius narius visada gali būti vienaip ar kitaip sujungtos, ir dėl to sujungimo nereikia išeiti už loginės sferos. Taigi šiuo aspektu sąvokų pasauliui būdingas vidinis uždarumas ir susietumas, kuris yra analogiškas daiktiškos erdvės *tolydumui*.

3. Skirtumas tarp daiktiškos ir loginės erdvės

Tiesa, dėl šitų daiktiškai erdvei ir *topos noētos* bendrų bruožų nevalia pamiršti fundamentalaus jų struktūros skirtingumo. Fizinėje erdvėje daiktai, esantys vienas šalia kito, negali būti vienas kitame. O skirtingų daiktų tarpusavio susipynimas yra apskritai neįmanomas. Visai kitaip yra loginėje sferoje. *Implikacija ir kryžiavimasis nepanaikina sąvokų egzistavimo viena šalia kitos.* Pavaldžioji sąvoka, nepaisant jos pavaldumo, stovi kaip savarankiškas dalykinis vienetas greta ją valdančios sąvokos. Lygiai taip pat kiekviena iš dviejų susikryžiuojančių sąvokų, nepaisant susikryžiavimo, išlieka savarankiška.

Taigi matyti, kad kalba apie *topos noētos*, apie loginę erdvę yra pakankamai pagrįsta; ji remiasi ne vien išoriška analogija, bet ir struktūrine esme pačios loginės sferos, kaip daugiamatės įvairovės, valdomos tam tikrų hierarchinių ryšių. Ir kaip tik ta erdvine loginės sferos struktūra yra pagrįstas sąvokų pasaulio dalykiškumas.

III. LOGIŠKUMO STATIŠKUMAS

1. Sąvokų pasaulio nejudrumas. Analogija su daiktų pasauliu

Bet jeigu loginės sferos analogija su daiktų pasauliu yra pagrįsta, tai negalima apeiti dar vieno klausimo: ar ji sietina tik su daiktų pasaulio erdve, ar ir su laiku? Ar

pakankamai apibūdinsime loginę sferą, jei pasakysime, kad joje nėra laiko arba kad ji yra aukščiau laiko? O gal ir šiam negatyviam apibrėžimui, lygiai kaip kalbant apie loginio pasaulio neerdvinį (anterdvinį) pobūdį, reikalingas pozityvus patikslinimas? Jei taip, tai gal ir čia esama analogijos su daiktų pasaulio laiku?

Vėliau pamatysime, kad taip iš tikrųjų ir yra, kad ir loginė sfera toli gražu nėra visai nesusijusi su laiku. Tai reiškia: būties iškėlimas iš realaus pasaulio į loginę sferą, lygiai taip pat, kaip ir būties iškėlimas iš erdvės, nėra visiškas ir absoliutus. Ir logikoje elementai yra ne tik šalia vienas kito, net ir vienas po kito, yra ir loginis laikas, kuriame vyksta loginis tapsmas.

Tačiau, jeigu mes į tai kol kas nekreipsime dėmesio, tai kaip tik loginės sferos nelaikiškumas yra tam tikra prasme analogiškas daiktų pasaulio struktūrai. Kasdieniniame pasaulio suvokime, kaip teisingai pastebėjo A. Bergsonas, *statiniam aspektui* teikiama pirmenybė prieš dinaminį. Daiktai iš pradžių atrodo kaip nejudrūs dalykiniai vienetai, kaip substancijos, turinčios visada pastovias savybes, kurios būtinai susijusios su tų daiktų prigimtimi, jų esme. Ir tik tuose savo prigimtimi nejudriuose daiktuose vėliau jau vyksta visi įmanomi kiekybiniai bei kokybiniai pakitimai, kurie galų gale gali tuos daiktus visiškai sunaikinti arba paversti kitais daiktais. Be abejo, rimtis ir judėjimas, pastovumas ir kitimas savo esme yra koreliatyvūs dalykai ir niekada negalimi vieni be kitų. Todėl rimtis ir pastovumas yra tokie pat priklausomi nuo laiko, kaip ir judėjimas bei kitimas. Tačiau kasdieninio pasaulio suvokimo savitumas yra kaip tik tas, kad jis šį koreliavimą bei tarpusavio priklausomybę pagauna ne kaip visiškai griežtą ir gryną, bet teikia statiniam aspektui tam tikrą *ontinį prioritetą*. Drauge ir *belaikė erdvė įgyja pirmenybę prieš laiką*. O rimtis ir pastovumas atrodo ne tik kaip judėjimo ir kitimo priešingybė laiko požiūriu, bet įgauna ir visai nuo laiko nepriklausomų dalykų atspalvį. Kaip aiškintinas šis pirmenybės teikimas statiniam aspektui ir kaip jis galėtų būti pateisinamas (jeigu apskritai gali būti pateisinamas), yra jau atskiras klausimas, kurio mums čia dar nėra reikalo nagri-

nėti. Mums svarbu tik konstatuoti faktą, kad tokia pirmenybė statiniam aspektui teikiama; o šis faktas yra visai nepriklausomas nuo A. Bergsono interpretacijos, mėginančios ją paaiškinti mūsų suvokimo pasaulio veiklos reliatyvumu.

Ir *loginei sferai statinis aspektas taip pat yra pamatinis ir lemiamas,* specialiai pabrėžiame: statinis, o ne tik antlaikinis. Mat antlaikinis (t. y. atsietas nuo realaus laiko) gali būti ir dinaminis aspektas, kaip tai, pavyzdžiui, liudija sąvokų dialektika. Loginėje sferoje, nagrinėjant ją kaip absoliučiai gryną, nėra sąvokų „judėjimo". Sąvokos čia nekintamos ir sustingusios, kaip elėjiečių būtis*. Jos yra nejudantys dalykiniai prasmės vienetai, turintys apibrėžtą turinį, t. y. aprėpiantys tam tikrą esminiais laikomų požymių įvairovę. Tuo jos panašios į daiktus su jų pastoviomis, jų prigimtį lemiančiomis savybėmis. Loginės sąvokos statiškumas, nekintamumas turi ir savo kalbinę išraišką — fiksuotą žodžio reikšmę. Žodis, kaip abipusio informacijos perdavimo ir susikalbėjimo, kaip dvasinio bendravimo priemonė, tik tada gali atlikti savo socialinę funkciją, kai jo reikšmė yra intersubjektyvi, t. y. galiojanti visai socialinei bendrijai. O galioti ji gali tik tuo atveju, jeigu ji pateikia pastovų, statišką objekto aspektą. Reikšmės statiškumas yra iš esmės būtinas žodžio prasmei**.

2. *Analitinis sąvokų tarpusavio ryšių pobūdis*

Iš sąvokų, kaip uždarų dalykinių prasmės vienetų, jungiant *(siunthesis)* ir skiriant *(diairesis)* sudaromi sprendiniai bei sprendinių sąryšiai***. O šito jungimo ir skyrimo

* Juk elėjiečių būtyje iš esmės buvo atskleista ne kas kita, kaip loginės būties sfera.

** Tam neprieštarauja ir aplinkybė, kad žodžių reikšmės laikų tėkmėje *dažnai svyruoja arba keičiasi. Iš esmės tai yra netikslus pasakymas:* ne pati reikšmė svyruoja, bet su tuo pačiu žodžiu susiejamos *įvairios* reikšmės; arba viena reikšmė pakeičia kitą. Tačiau kiekviena reikšmė yra grynai statiška, nejudri. (Smulkiau apie sąvokų judėjimą kalbėsime vėliau.)

*** Sprendinys ir sprendinių sąryšiai čia nagrinėjami jų specifiniu loginiu pavidalu, grynai loginiu aspektu, o ne savo pirmine reikšme kaip pažinimo aktai, kurie juk konstituoja loginę sferą, tad patys yra

motyvai gali būti įvairūs: jie arba yra pačiose atskiriamose, arba sujungiamose sąvokose, arba kyla iš kito, su tom sąvokom nesusijusio (joms transcendentinio) šaltinio. Toks sąvokoms svetimas šaltinis yra visas idealus ir realus patyrimo pasaulis, į kurį sąvokos yra orientuotos. To pasaulio duotybėse (dalykų padėtyse) gali glūdėti vienų ar kitų sąvokų sujungimo arba atskyrimo nuoroda. Loginiu aspektu, t. y. žiūrint iš sąvokų ir jų loginės sudėties pozicijų, šie sąvokų sujungimai bei atskyrimai yra išorinis, atsitiktinis dalykas, neturintis jokio racionalaus pobūdžio. Jų sukuriami sprendiniai yra motyvuoti tik empiriniu (bet ne loginiu) požiūriu.

Kitaip yra tuomet, kai sąvokų sujungimo bei atskyrimo motyvai yra pačiose sąvokose, jų loginėje sudėtyje. Su

---

nuo jos nepriklausomi. Pirminiame pažinimo akte sąvoka ir sprendinys koreliuoja tarpusavy ir sąlygoja vienas kitą. Kaip gatavas loginis darinys — taigi *loginės* sferos viduje — sąvoka yra pirmesnė už sprendinį ir sudaro jo pagrindą. Jei atsižvelgsime į šį skirtumą tarp sprendinio, kaip pažinimo akto, ir jo loginio aspekto, kaip sąvokų sujungimo arba atskyrimo, tai drauge bus atsakyta dar į vieną klausimą, susijusį su sprendinio struktūra: ar sprendinys susideda iš *dviejų* pagrindinių elementų — *subjekto* ir *predikato?* O gal prie jų turi prisidėti dar trečias — vadinamoji *jungtis,* sukurianti sprendinio santykį tarp subjekto ir predikato? Paprastai logikoje laikomasi antrojo požiūrio, kuris grindžiamas tuo, kad nei subjektu, nei predikatu, nei jų paprastu buvimu greta neišreiškiamas jų loginis ryšys; vadinasi, jungtį reikia laikyti trečiu savarankišku elementu, kuriuo tas ryšys realizuojamas. Bet, kita vertus, jungtis, regis, priklauso predikatui, nes predikatas tik per jungtį tampa predikatu, t. y. atlieka savo predikatyvinę funkciją kaip determinantas. (Vidinis ryšys tarp predikato ir jungties reiškiasi ir tuo, kad neigimas iš jungties gali pereiti į predikato sąvoką ir atvirkščiai.) Abu požiūriai yra dalykiniu aspektu pateisinami. Bet jie pagrįsti skirtingais sprendinio aspektais ir todėl vienas kitam neprieštarauja. Tačiau antroji pažiūra, kaip *gnoseologinė,* yra pagrindinė. Predikatas iš pat pradžių yra determinantas, o ne *savarankiška substantyvinė sąvoka;* apibrėžiamojoje funkcijoje jau glūdi ir susietumas su subjektu: gnoseologiniu požiūriu, kaip pažinimo aktas, sprendinys savo esme būtinai yra dvinaris; jo struktūra yra pakankamai apibrėžiama (determinuojamo) subjekto ir (determinuojančio) predikato. Tuo tarpu loginiu aspektu abu — ir subjektas, ir predikatas — yra savarankiškos dalykinės sąvokos, kurioms sujungti sprendinyje reikalingas dar trečias, tarpininkaujantis elementas — jungtis. Tad dėl loginėje sferoje *neišvengiamo predikato sąvokos sudalykinimo* tikroji predikatyvinė funkcija *jungties* pavidalu atsiskiria nuo savarankišku (substantyviu) tapusio predikato turinio ir atsiduria greta subjekto ir predikato kaip *savarankiškas trečias sprendinio elementas.*

šiuo atveju susiduriame tada, kai predikato sąvoka išreiškia kokį nors subjekto sąvokos požymį ar požymių kompleksą, arba, kitaip tariant, įeina į subjekto sąvokos turinį kaip jo sudedamoji dalis, t. y. kai sprendinys yra *analitinis.* Analitinis sprendinys tiktai eksplikuoja sąvokos turinį, jis neišeina už sąvokos ribų, o tik iškelia tuos požymius, kurie jai būtinai priskirtini kaip esminiai — taip pat būtinai, kaip ir pastovios savybės yra susijusios su daiktų prigimtimi. Kaip tik tuo, kad analitinis sprendinys kyla iš sąvokos, kad jis yra ne kas kita, kaip sąvokos eksplikacija arba dekompozicija, ir grindžiamas eminentinis loginis tokio sprendinio racionalumas. Jeigu sąvoka laikoma tikrąja pažinimo substancija (o nuo Sokrato iki I. Kanto laikų visa spekuliatyvinė filosofija pripažino tai kaip neliečiamą dogmą), t. y. jeigu loginis nusistatymas laikomas lemiamu pažinimui, tai pažinimo idealas gali būti tik viso žinojimo pavertimas analitiniais sprendiniais.

3. *Ikiloginis sintetiškumo pobūdis*

Sintetinis sprendinys, kuris negali būti gaunamas iš sąvokų eksplikacijos, vien dėl to yra *eo ipso* logiškai nepagrįstas, jis yra neloginės, iracionalios kilmės. Tiesa, tuo neteigiama, kad jis gali kilti tik iš patyrimo srauto, kaip tarėsi priversta manyti visa ikikantinė filosofija; priešingai, kaip parodė I. Kantas, jis gali būti *ikiloginio* pobūdžio, t. y. būti ankstesnis už loginės sferos tikrąja šio žodžio prasme susiformavimą. Tada jis yra tiesiog *sintetinis sprendinys a priori* ir priklauso jau ne formaliajai, bet *transcendentalinei* logikai. Tačiau transcendentalinė logika — atidžiau pasižiūrėjus — apskritai nėra logika griežta šio žodžio prasme. Juk ji pagrįsta pašalinimu tų prielaidų, su kuriomis būtinai susijusi tikroji formalioji logika; t. y. ji išsiveržia iš formaliajai logikai būdingo statinio aspekto ir taip panaikina dalykinį sąvokos prioriteto pagrindą.

Iš tikrųjų transcendentalinė logika tyrinėja patyrimo galimumo sąlygas. Tačiau tas patyrimas visų pirma yra mokslinis patyrimas, o dar tiksliau — matematinių gamtos mokslų patyrimas. Šiaip ar taip, I. Kantas visada turi omenyje *dalykinį* patyrimą. Tad patyrimo galimumo sąlygos yra ir apskritai dalykiškumo sąlygos. Šia prasme I. Kantas suvokia kategorijas. Savo transcendentaline reikšme, t. y. funkcionuodamos kaip kategorijos, pačios kategorijos nėra objektai, jos ne dalykinės, bet ikidalykinės. Juk kaip tik tai ir išreiškia sąvoka „transcendentalinis". Kaip konstituojančios dalykiškumo sąlygos jos yra anapus arba, tiksliau sakant, *šiapus* viso dalykinio pasaulio. Jeigu tiesa, kad loginio sąvokų pasaulio struktūra yra griežtai dalykinė, tai aišku, kad kategorijos, kaip viso dalykiškumo konstituojančios sąlygos, yra ir *ikiloginės*. Tad savo kilme jos nėra sąvokos, jos tik atrodo kaip sąvokos, kai pačios tampa (dalykinio) pažinimo objektu. Taigi sąvokinė būtis nėra jų tikrasis, pirminis, būties būdas, tai tik išvestinis dalykas, turintis tik *ratio cognoscendi*. I. Kantas apibūdina kategorijas kaip apriorines intelekto funkcijas, taigi priskiria joms spontaniškumą (dinamiką), visai nebūdingą sąvokai, kaip loginiam, vadinasi, statiškam, dariniui. Ir jis elgėsi visai teisingai, atskirdamas *formaliąją logiką nuo transcendentalinės* logikos, iškeldamas aukščiausią visų sintetinių sprendinių principą, kuriam pavaldi transcendentalinė logika, kaip kažką iš esmės skirtinga nuo aukščiausio visų analitinių sprendinių principo, valdančio formaliąją logiką. Jo koncepcijos trūkumas (jei nekreipsime dėmesio į subjektyvią idealistinę transcendentalumo interpretaciją) yra tik tas, kad jis galutinai ir vienareikšmiškai nenusakė formaliosios ir transcendentalinės logikos tarpusavio santykių. Transcendentalinė logika jo sistemoje atrodo egzistuojanti *greta* formaliosios logikos, taigi, atrodo, kad abi logikos rūšys yra vienodai pirminės. Tuo tarpu paties I. Kanto duotas transcendentalumo supratimas reikalauja, kad transcendentalinė logika būtų pripažinta kaip formaliosios logikos išankstinė sąlyga bei pagrindas. Bet jei neįmanoma įrodyti transcendentalinės ir formaliosios logikos lygia-

gretumo, tai peršasi išvada, kad transcendentalinė logika taip vadinama neteisėtai; ji nėra logika, nes jos objektu esanti būtis priklauso kitam, gilesniam, būties sluoksniui, kuris iš esmės skiriasi nuo dalykinio loginės sferos racionalumo. Kokios rūšies yra tas gilesnis būties sluoksnis, gali nustatyti tik ontologiniu požiūriu pagrįsta pažinimo teorija. Šiaip ar taip, neturėtų būti ginčijamas principinis formaliosios logikos atskyrimas nuo to, ką I. Kantas vadina transcendentaline logika.

Taigi, kad šiuo metu neokantininkai tariasi privalą atsisakyti šio skyrimo, visai nereiškia, jog jie pažengė toliau už I. Kantą; greičiau tuo padaroma rimta žala ir logikai, ir pažinimo teorijai: pažinimo teorijai todėl, kad ji nepajėgia išsivaduoti nuo specifinio loginio sudalykinimo, o logikai todėl, kad pats sudalykinimas nepabrėžiamas ir jo fundamentali reikšmė žinojimui tinkamai neiškeliama*.

5. *Loginis racionalumas ir racionalizmas*

Čia lyg ir peršasi priekaištas: mūsų pateiktoji loginio racionalumo samprata jau kitados buvo žinoma. Jos ištakos glūdi antikoje (Sokratas, Platonas, Aristotelis, stoikai), o viduramžių scholastikoje bei ypač XVII ir XVIII amžiaus racionalizme ji viešpatavo beveik neribotai. Tačiau ši samprata yra susijusi su tam tikromis istorinėmis sąlygomis, ji yra pažinimo problemos raidos tam tikros epochos produktas bei savastis ir kaip grynai istorinis darinys gali ir pretenduoti tik į istorinę reliatyvią reikšmę. Iš principo ją įveikė I. Kantas bei pokantinė filosofija. Ir įveikta ji buvo visai natūraliai, atskleidžiant šio specifinio racionalistinio logiškumo istorinį sąlygotumą bei sisteminį nepagrįstumą. Juk tai kaip tik buvo didžiausias

* Kad pats I. Kantas suprato skirtumą tarp transcendentalinės logikos ir formaliosios logikos būties būdo, turbūt aiškiausiai rodo jo duotoji subjektyvi idealistinė transcendentalumo interpretacija. Kategorijos yra *pažįstančio intelekto sintetinės funkcijos*, kurios yra pirmesnės už bet kokį dalykiškumą ir pastarąjį konstituoja. Mat I. Kantas nedalykinę arba *ikidalykinę* būtį suprato ne kitaip, o tik kaip dvasinę, subjektyvią būtį; tai yra prietaras, kurio šaknys galų gale glūdi antikoje. Bet drauge tai yra reikšmingas motyvas dalykišku požiūriu vertinant I. Kanto idealizmą.

I. Kanto atliktos logikos reformos laimėjimas: atradus sintetinį aprioriškumą, pasidarė akivaizdu, kad pagrindinių analitinės logikos principų nepakanka moksliniam pažinimui pagrįsti. Visi pozityvūs poslinkiai, kurių pasiekė pokantinė pažinimo teorija, galų gale tėra tik šitos fundamentalios I. Kanto tezės tolesnis patvirtinimas, jos gilesnis sisteminis pagrindimas. Kad ir kurią iš pagrindinių formaliosios logikos teorijų mes paimtume — ar sąvokų, ar sprendinių, ar samprotavimų teoriją,— visur išankstinio nusistatymo nesaistomas mąstymas yra priverstas išeiti už formalaus loginio požiūrio ribų ir grįsti logines formas bei struktūras argumentais, esančiais anapus bet kokio grynai analitinio racionalumo. Bet jeigu formalioji, analitinė, logika iš esmės yra jau atgyvenęs požiūris, tai atrodo, kad ir mūsų mėginimas apibrėžti logikos esmę jos analitine racionalia struktūra dalykiniu požiūriu yra nepateisinamas.

Į tą priekaištą galima štai ką atsakyti. Racionalizme reikia skirti du dalykus: pirma, racionalistinę *pažinimo* koncepciją, antra, racionalistinę *logiškumo* sampratą. Pirmoji, t. y. pažinimo tapatinimas su racionaliąja logika, yra neteisinga, bet antroji, paremta analitinio statinio logiškumo pobūdžio supratimu, yra visai pagrįsta. I. Kanto transcendentalinės logikos didysis laimėjimas buvo racionalistinės pažinimo teorijos įveikimas, t. y. tas nepaprastai svarbus požiūris, kad formalus logiškumas nėra nuo nieko nepriklausomas ir galutinis dalykas, kad jis, priešingai, turi pagrindą, kurį sukuria dalykinis nusistatymas (pirminis objektinantis pažinimo aktas) ir kad šis pagrindas, priklausydamas nuo tam tikro nusistatymo, gali būti reikšmingas tik dalykinio nusistatymo ribose. Bet iš to jokiu būdu negalima daryti išvados, kad analitinis racionalumas tėra tik istoriškai sąlygotas logiškumo aspektas, neturintis jokios konstitucinės reikšmės dalykiniam pažinimui. Istoriškai sąlygotas yra tik jo reikšmės perdėjimas, nesuvokimas jo priklausomybės nuo tam tikrų dalykiniu požiūriu pirmesnių, metaloginių pagrindų. Ir net šis perdėjimas turi savo gilesnes dalykines priežastis, t. y. jį galima suprasti tik prisiminus pačią logiškumo esmę, tą vaidmenį, kurį jis vaidina pažinimo struktūroje. Kaip kitaip būtų galima paaiškinti racionalizmo įtaigumą, kelis šimt-

mečius laidavusį jo viešpatavimą filosofiniame mąstyme, jeigu ne tuo, kad jis paremtas prielaidomis, būdingomis pagrindiniam dalykiniam nusistatymui. Kuo, pavyzdžiui, pagrįstas B. Spinozos teiginys *„ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum"*, tapęs formule, išreiškiančia racionalizmo kvintesenciją? Jeigu loginiai ryšiai ir daiktų ryšiai yra *toto genere* skirtingi dalykai, kaip paprastai yra teigiama, tai būtų nesuprantama, kas galėjo paskatinti racionalizmą nuolatos ir taip akivaizdžiai prievartauti realybę. Be abejo, racionalizmo pažinimo teorijoje viską lėmė jo ypatingas domėjimasis pažinimo aprioriškumo aspektais (jo pagrindų būtinumu, visuotiniu galiojimu). Ir kaip tik tas domėjimasis privertė jį pripažinti protą galutiniu pažinimo šaltiniu. Tačiau tuo klasikinis racionalizmas dar nėra iš esmės apibūdintas; ši esmė veikiau yra ta, kad racionalizme protas sutampa su loginiu *ratio*. Pažinimo tikrumas galų gale yra pagrįstas jo *analitiniu pobūdžiu*. Aukščiausi bet kokio žinojimo principai yra analitiniai sprendiniai, kurių būtinumas ir visuotinis galiojimas paremtas prieštaravimo dėsniu. Taigi tai iš tikrųjų yra definiciniai sprendiniai, eksplikuojantys visos būties ir pažinimo pagrindinių sąvokų turinį. Visa būtis ir tapsmas būtinai plaukia iš šitų sąvokų savybių (požymių) bei jų kombinacijų. Tad pagrindinis filosofinis mokslas — *mathesis universalis* — turėtų būti suprantamas kaip *ars combinatoria*.

Šiais teiginiais aiškiai išreiškiamas struktūrinis ryšys tarp realaus daiktų pasaulio ir loginio sąvokų pasaulio. Abiem bendra, pirma, tai, kad jie prasideda nuo *dalykinių atskirybių* arba *diskretybių* (sąvokų, daiktų), egzistuojančių greta viena kitos bendrame mediume, ir, antra, tai, kad visi ryšiai tarp tų diskretybių (arba jų pakitimai) kyla iš *pastovių* jų pačių savybių (iš jų esmės). Kitaip tariant, ir vienur, ir kitur viešpatauja *dalykinis statinis* aspektas, paremtas *diskretine*, bet drauge ir *homogenine*, įvairove.

6. Loginis racionalumas ir empirizmas

Kad mes čia susiduriame su pagrindiniu pažįstančios sąmonės nusistatymu, o ne tik su specifiniu racionalistiniu prietaru, rodo, beje, ir empirizmo pavyzdys. Nepaisant

priešingumo racionalizmui, jo požiūris į pažinimo problemą galų gale vis dėlto paremtas tomis pačiomis prielaidomis.

Tiesa, jis nepripažįsta protui suverenaus pažinimo šaltinio reikšmės ir paskelbia jį priklausomą nuo jutimų. Analitinis tikrumo kriterijus, neprieštaringumas, daugių daugiausia galioja idealiuose moksluose, pavyzdžiui, matematikoje, nagrinėjančioje grynus minties kūrinius, bet ne tikrovę (D. Hiumas). Tuo tarpu realusis pažinimas remiasi vien jusliniu patyrimu; šis formuojasi iš įspūdžių, kuriuos sąmonės asociacinis mechanizmas sujungia į silpnesnius ar tvirtesnius ir daugiau ar mažiau aprėpiančius kompleksus. Daiktų pasaulio objektyvumas ir jo dėsninga tvarka interpretuojama kaip sąmonės įpročiai. Nepaisant šio posūkio į subjektyvumą ir psichologizavimą, pagrindinis D. Hiumo pažinimo teorijos nusistatymas vis tiek lieka dalykinis. Sąmonės pasaulio struktūra atrodo kaip daiktų pasaulio analogas. Ji yra atomistinė. Jos pagrindiniai elementai, *įspūdžiai*, yra *statiški*, reliatyviai pastovūs dariniai, kurie, susidurdami fenomenalioje erdvėje ir fenomenaliame laike, sudaro grynai išoriškus junginius, panašius į tuos, kuriuos materijos dalelės sudaro realiame išoriniame pasaulyje.

Taip nepagrįstai perkėlus dalykinį aspektą į sąmonės sritį, *sudaiktinami* ir iškraipomi psichiniai reiškiniai. Šiuo požiūriu empirizmas dar labiau nei racionalizmas yra saistomas pagrindinio ikikantinės filosofijos prietaro: dogmatinės prielaidos, kad bet kokia būtis, o drauge ir bet koks pažinimas gali būti tiktai dalykinis. Šį prietarą padėjo įveikti tiktai I. Kanto sukurta sintetiškumo sąvoka, nors pats I. Kantas ir neįvertino viso šios sąvokos reikšmingumo. Šiaip ar taip, sintetiškumo principas jam neleidžia racionalistiškai tapatinti sąvokų „racionalus" ir „loginis". Tai reiškia perėjimą nuo formaliosios prie transcendentalinės logikos. Racionalumo sąvoka įgyja naują reikšmę, tapusią pokantinio spekuliatyvaus idealizmo varomuoju motyvu.

IV. LOGINIS RACIONALUMAS FORMALIOJOJE LOGIKOJE

1. Įžanga

Tačiau nepaisant šito racionalumo sąvokos reikšmės pasikeitimo transcendentalinė logika niekada visiškai neužgožė formaliosios, juo labiau nepajėgė užimti jos vietos. Priešingai, formalioji logika sugebėjo išsaugoti savarankiškumą ir pokantinėje filosofijoje; ir jos pagrindinė formalistinė tendencija darėsi juo grynesnė ir nuoseklesnė, juo griežčiau ji buvo atskiriama nuo transcendentalinės logikos.

Apie tai iškalbingai liudija vadinamoji *logistika*, arba *matematinė logika*. Kad ir ką galvotume apie šios disciplinos vaisingumą bei pritaikomumą tikrajam pažinimui, vieno dalyko negalima nuneigti: logikos paskelbimas mokslu apie sąvokų tvarką, logikos matematizavimas yra būtent tai, kas atitinka formalią loginio racionalumo esmę ir ko racionalizmas, jei tik nuosekliai laikydavosi savo analitinio loginio nusistatymo, siekė kaip pažinimo idealo: tai *mathesis universalis*, kaip bendroji sąvokų kombinatorika. Panašiai kaip geometrija yra sisteminis mokslas, nagrinėjantis erdvinio daiktų pasaulio tvarką, taip logistika nagrinėja natūralaus sąvokų pasaulio tvarką. Kad čia susiduriame ne tik su išorine analogija, bet ir su dalykiškai pagrįstu giminiškumu, galima įrodyti, remiantis ta formaliosios logikos struktūra, kurią pagrindė ir išvystė Aristotelis.

Aristotelio logikos viršūnė yra samprotavimų teorija, silogistika. Varomasis samprotavimo ratas yra *terminus medius*. Jis perteikia ryšį tarp aukštesniosios ir žemesniosios sąvokos, t. y. padaro įmanomą pastarosios subsumciją pirmajai. Subsumcija yra paremta rūšinių ir gimininių sąvokų santykiu. Šis santykis įmanomas tik tarp klasių sąvokų. Tad skiriamieji klasikinės logikos požymiai yra šie: 1) jos pagrindą sudaro sąvokos ir sąvokų savitarpio santykiai; 2) sąvokos suprantamos kaip klasių sąvokos; 3) pagrindinis klasių sąvokų santykis yra subsumcija (implikacija). Kaip galima paaiškinti šiuos savitumus, remiantis formaliosios logikos esme?

2. *Pažinimas ir mąstymas*

Jei norime iki galo išsiaiškinti šį klausimą, tai turime sugrįžti prie visos pažinimo struktūros*. Juk pažinimas yra ne tik esaties pagava, bet visada drauge ir mąstymas, t. y. jis užfiksuoja savo intuicijų duomenis, paversdamas juos tam tikrais idealiais dariniais. Savo ruožtu šie idealūs dariniai irgi tarnauja pažinimui, nes *sugeba reprezentuoti* jo rezultatus. O reprezentacija neapsiriboja vien tuo, kad tuose dariniuose be naujų intuicijos aktų pagalbos išsaugomas jau sukauptas pažinimas; ji visų pirma reiškiasi tuo, kad pažinimas, remdamasis šitais idealiais dariniais, t. y. atsigręžęs į juos, gali toliau plėtotis, taigi *žengti į priekį*, pagaudamas savo objektą. Kaip tik tai ir yra pažintinė mąstymo funkcija. Ir šią funkciją mąstymas gali atlikti, matyt, tik tuo atveju, jeigu reprezentuojantieji idealūs dariniai (antro laipsnio objektai) yra tokie, kad vienaip ar kitaip pajėgia perteikti esaties, kaip pažinimo turinio, struktūrą.

Bet koks pažinimas yra tam tikros dalykų padėties pagava. Kiekviena dalykų padėtis yra daugiau ar mažiau suskaidyta; t. y. joje objektas (dalykinis vienetas) pasirodo kaip apibrėžtas tam tikru atžvilgiu. Šis apibrėžtumas (apibrėžta būtis) yra paremtas kokiu nors ryšiu su kitais dalykiniais ar bent jau gretimais vienetais. Idealūs dariniai, reprezentuojantys mąstyme esamą dalykų padėtį, yra sprendiniai ir sprendinių kompleksai. Dalykiniai vienetai, kuriuos jie aprėpia, perteikiami sąvokomis. Tad sprendiniuose ir sprendinių kompleksuose dalykinių vienetų santykius atitinka sąvokų santykiai. Šie santykiai, kaip sąvokų santykiai (t. y. kaip priklausantys idealiai mąstymo darinių sferai), turi išplaukti iš pačių sąvokų struktūros.

3. *Sąvokos turinys ir apimtis. Determinacinis ir implikacinis sprendinys*

Sąvokų, kaip loginių dalykinių vienetų, struktūros negalima apibrėžti niekaip kitaip, kaip tik jų *turiniu* ir *apimtimi*. Ir šis apibrėžimas visai nepriklauso nuo to, ko-

* Taigi kalbėsime apie pažinimą tikrąja žodžio prasme, apie *dalykinę* pagavą.

kia yra tos sąvokos, kaip pažinimo priemonės, reikšmė, kokius dalykinius būties vienetus ji reprezentuoja: čia nesvarbu, ar tai yra daikto, tipo, pavidalo arba santykio bei dėsnio sąvoka. Kiekvienu atveju ji loginiu požiūriu yra (idealus) dalykinis vienetas, susidedantis iš daugybės požymių ir dėl šito savo turinio įvairiai santykiaujantis su kitais homogeniniais (t. y. tokią pat struktūrą turinčiais) dalykiniais vienetais. Šie santykiai yra *turinio* arba *apimties* santykiai. Turinys apibūdina pačią sąvoką, apimtis — santykį su objektais, kuriuos sąvoka aprėpia, kuriais ji konkretizuojasi arba realizuojasi, o drauge — ir santykį su kitomis sąvokomis. Todėl sprendiniai, konstatuodami kokią nors dalykų padėtį,— priklausomai nuo to, ar jų dėmesio centre yra subjekto sąvokos turinys, ar apimtis,— yra arba turinio, arba apimties sprendiniai; t. y. jie apibrėžia arba sąvokos turinį, arba jos apimtį. Pirmuoju atveju tai yra *determinaciniai sprendiniai;* jie teigia, kad subjekto sąvokai priskirtini arba nepriskirtini tokie ir tokie požymiai (determinacijos). Antruoju atveju susiduriame su *implikaciniais sprendiniais.* Jie apibrėžia subjekto sąvokos apimtį, apibūdindami jos santykį su kitomis sąvokomis (tarpusavio pavaldumą, nuošalumą, susikryžiavimą, priešingumą).

4. Turinio ir apimties logika

Dėl šito loginio sprendinių skirstymo į dvi rūšis samprotavimų teoriją (silogistiką) galima plėtoti dvejopai, remiantis tuo, ar jos pagrindu bus imama implikacinio, ar determinacinio sprendinio schema. Pirmąjį kelią pasirinko klasikinė logika. Savo pagrindine tendencija ji yra *apimties logika.* Tarpininkaujant tarpinei sąvokai, įrodoma, kad aukštesniosios ir žemesniosios sąvokos apimtys visiškai arba iš dalies sutampa arba nesutampa. Todėl centrinę vietą Aristotelio logikoje ir užima pirmoji figūra. Kitos dvi figūros yra orientuojamos į pirmąją ir ja grindžiamos, t. y. grindžiamos redukcija į jai būdingus modusus. Čia aiškiausiai matyti, kad apimties santykiai yra gryni (pozityvūs arba negatyvūs) subsumcijos santykiai.

Antruoju keliu eina vadinamoji turinio logika. Pasku-

tiniu metu jos griežčiausiai laikėsi A. Pfenderis ir N. Loskis.

Samprotavimų teorijoje ji remiasi *priežasties* ir *padarinio* santykiu. Šiuo atveju samprotavimo schema yra tokia: jeigu objektui priskirtinas tam tikras požymis ir jei tas požymis būtinai susijęs su kokio nors antro požymio buvimu ar nebuvimu, tai antrasis požymis ta pačia pozityvia arba negatyvia prasme susijęs ir su pačiu objektu. Sprendimas čia gali būti ir progresyvus, ir regresyvus: nuo priežasties buvimo link padarinio buvimo arba nuo padarinio nebuvimo link priežasties nebuvimo*.

Samprotavimo formas vienodai galima nagrinėti ir turinio, ir apimties aspektu. Abu požiūriai neišstumia vienas kito, bet sudaro būtiną koreliaciją, visai taip pat, kaip sąvokos turinys ir apimtis. Tiesa, dalykinė pirmenybė lyg ir priklauso interpretacijai turinio aspektu. Juk ne kas kita, o turinys apibrėžia sąvoką su jos būtimi pačia savaime. Apimtis — santykiai su žemesniais objektais bei kitomis sąvokomis — yra nulemiama turinio, o ne priešingai.

Ir vis dėlto klasikinė logika sprendinių teorijos pagrindu paėmė apimties (implikacijos) santykius. Tad kyla klausimas: kodėl gi apimties momentui suteikiama ši pirmenybė? Ar ji atsirado dėl grynai istorinių, taigi dalykiniu požiūriu neesminių, priežasčių, ar ji susijusi su savita loginio pasaulio struktūra?

---

* Sąvokos turinio (jos požymių visumos) nevalia painioti su jos reikšme. Todėl turinys loginiu požiūriu yra toks pat *formalus*, kaip ir sąvokos apimtis. Žinoma, kokios nors sąvokos požymių būtinas susijungimas yra pagrįstas būtinu tais požymiais nusakomų paties daikto savybių sąryšiu, bet dar visai nieko nepasako apie to sąryšio esmę ir būdą. Kai mes, pavyzdžiui, sakome „jei yra *a*, tai yra ir *b*", t. y. *b* yra *būtinas a padarinys*, tai dar *toli gražu* nereiškia, kad *a* yra iš tikrųjų priežastis, o *b* — iš tikrųjų padarinys. Šis santykis *realiter* gali būti net priešingas, t. y. *a* gali būti *b* padarinys, jeigu mūsų teiginys „jei *a*, tai *b*" kalba ne apie *ratio essendi*, bet apie *ratio cognoscendi*. Dabar jau matome, kad loginis priežasties ir padarinio santykis yra grynai formalus ir visai nepaiso tikrosios būties sąryšio prasmės, kurią reprezentuoja.

5. *Klasikinė logika*

a. *Kiekybinis aspektas: apimties santykis kaip dalies ir visumos santykis*

Išsamiau panagrinėjus šį klausimą, pasirodo, kad apimties santykiai turi savybę, itin reikšmingą pagrindinei formaliai logikos tendencijai. Tai yra tų santykių *kiekybinis* aspektas. Iš tikrųjų: apimties santykiai reiškia, kad sąvokų apimtys visiškai arba iš dalies sutampa arba nesutampa. Jeigu sąvokos priklauso tai pačiai sąvokų sistemai, t. y. jeigu jas galima įterpti į tą sistemą, remiantis tais pačiais skirstymo principais, tai jų apimties santykiams būdingas aiškus apibrėžtumas. Sąvokų apimtys arba visiškai nesutampa (kaip paralelinės sąvokos arba kaip sąvokos, subordinuotos paralelinėms sąvokoms), arba vienos sąvokos apimtis visiškai aprėpia kitą sąvoką. Taigi šiuo pozityviuoju subordinacijos atveju viena apimtis visada yra didesnė už kitą; jų savitarpio santykis yra *dalies* ir *visumos* santykis. Šitaip tiksliau apibrėžiamas ir viena kitą atmetančių paralelinių sąvokų santykis. Jos sudaro skirtingas (savo elementais svetimas) tos pačios visumos dalis. Ir net tais atvejais, kai apimtys iš abiejų pusių sutampa tik iš dalies, kaip susikryžiuojančių sąvokų atveju (kai abi sąvokos priklauso skirtingoms klasifikacijoms), šis santykis yra galimas todėl, kad susikryžiuojančių sąvokų apimtys yra (savo elementais nesvetimos) tos pačios visumos dalys, o ta visuma yra joms abiem bendros gimininės sąvokos apimtis.

Taigi kiekybinis sąvokų sferos aspektas reiškia ne tai, kad čia esama dydžių — juk tįsumas nebūdingas *topos noētos* srityje,— bet tai, kad visos sąvokų apimtys, priklausančios tai pačiai sistemai, yra perdėm homogeniškos ir kad jų savitarpio santykiai yra dalies ir visumos arba tos pačios visumos (skirtingų) dalių santykiai.

b. *Sąvoka kaip požymių sujungimas jungtuku „ir"*

Su šituo visiškai formaliu apimties santykių (idealių erdvinių santykių anksčiau aptartąja prasme) apibrėžimu ranka rankon eina tokia pat grynai formali sąvokos turi-

nio samprata. Šis turinys yra kaip junginys, kaip vienetas, susidedąs iš daugybės greta vienas kito egzistuojančių požymių, susiejamų tarpusavyje tik jungtuku „ir". Atskiri požymiai imami tik kaip požymiai, neatsižvelgiant į jų dalykinę reikšmę; šia prasme jie irgi yra homogeniški. Tiesa, vidinis požymių tarpusavio ryšys, jų būtis drauge, dėl kurio apskritai gali susidaryti dalykinis sąvokos vienetas, čia laikomas supozicija, tačiau ši supozicija yra ikiloginė, neturinti specifinės išraiškos tikrojoje loginėje sferoje, todėl ji ir nesudaro atskiros temos loginei refleksijai. Loginėje sferoje vienintelis lemiamas yra *adityvinis sujungimas jungtuku „ir"*, niveliuojantis visus tuos skirtumus, kuriuos sąlygoja ne paprastas loginis požiūris, bet kokie nors kiti aspektai. Todėl tad — formaliu loginiu atžvilgiu — kiekvieną sąvoką galima susiaurinti (konkretizuoti), pridedant papildomų požymių, o pašalinant kelis požymius — padaryti bendresnę; todėl tos pačios sistemos gimininių ir rūšinių sąvokų turinio ir apimties santykis yra atvirkštinis.

c. *Klasių sąvokų reikšmė implikaciniam sprendiniui*

Tačiau reikia turėti galvoje dar vieną aplinkybę, atskleidžiančią loginę apimties aspekto reikšmę. Kaip matėme, pagrindinę apimties santykių schemą, į kurią jie visi yra sutalpinami, sudaro dalies ir visumos arba tos pačios visumos dalių tarpusavio santykis. Šio santykio prielaida yra dalies ir visumos homogeniškumas, t. y. mūsų atveju — homogeniškumas rūšinių ir gimininių sąvokų, kurių apimties santykiai yra apibrėžiami. Tad implikaciniame sprendinyje subjekto ir predikato sąvokos turi turėti vienodą loginį pavidalą. Ir lemiama čia yra *subjekto sąvokos* struktūra. Juk subjektas gali būti tik savarankiška (substantyvinė) *objekto sąvoka*. Tai plaukia iš paties sprendinio subjekto prigimties, nes jis sprendinyje reprezentuoja objektą to pažinimo akto, kuris sudaro sprendinio pagrindą. Tad jeigu norime, kad predikato sąvoka būtų homogeniška su subjekto sąvoka, tai ji turi būti irgi savarankiška objekto sąvoka. Tačiau objekto sąvoka *eo ipso* yra *klasės sąvoka*. Taigi apimties santykius galima apibrėžti

tik tuose sprendiniuose, kuriuose ir subjektas, ir predikatas yra klasių sąvokos.

Šį reikalavimą atitinka tik implikacinis, bet ne determinacinis sprendinys. Determinaciniu sprendiniu subjektui priskiriami arba paneigiami tam tikri požymiai. Tačiau požymių, kaip tam tikro objekto požymių, dalykiškumas nėra savarankiškas, jis tik dalinis. Todėl kaip sąvokos jie priklauso kitai srities kategorijai nei subjekto sąvoka, kitai sąvokų sistemai. Taigi determinaciniame sprendinyje subjekto ir predikato sąvokų negalima palyginti tarpusavy, nes jos nehomogeniškos. Jos gali būti paverstos palyginamomis ir homogeniškomis tik atitinkamai modifikavus sprendinį, t. y. suteikus predikato sąvokai dalykinį savarankiškumą. O tai galima padaryti tik tada, kai predikato vietą užima substantyvinė objekto sąvoka, kurios santykis su subjekto sąvoka yra kaip giminės santykis su rūšimis ir kuris apima ankstesnįjį predikatą kaip savo specifinį požymį (žmogus yra mirtingas — žmogus yra mirtinga būtybė ir t. t.). Tačiau tai reiškia: jeigu norime, kad subjekto ir predikato sąvokos būtų sulyginamos ir homogeniškos, tai determinacinis sprendinys turi pavirsti implikaciniu sprendiniu, duotuoju atveju — būtent *subsumciniu sprendiniu.*

Tokio determinacinių sprendinių modifikavimo į ekvivalentiškus subsumcinius sprendinius galimybė yra nerašyta visos tradicinės logikos samprotavimų teorijos prielaida. A. Pfenderio nuopelnas, kad jis išryškino šią prielaidą ir parodė jos lemiamą reikšmę apimties logikai. Tačiau šios prielaidos egzistavimas, priešingai A. Pfenderio nuomonei, savaime dar nereiškia, kad apimties aspektas yra nepagrįstas. Determinacinis sprendinys ir jį atitinkantis implikacinis sprendinys yra, žinoma, nevienareikšmiai, tačiau loginiu požiūriu jie yra ekvivalentiški ir todėl gali pavaduoti vienas kitą. Logikos teorijos aspektu tokia substitucija yra visai pateisinama. Juk jai svarbu parodyti, kaip struktūriniai santykiai tarp idealių loginių darinių reprezentuoja tam tikrus būties santykius, šitaip leisdami pažinimui tobulėti. O tie struktūriniai santykiai paprasčiausiai ir aiškiausiai išreiškiami implikaciniu (subsumciniu) sprendiniu. Juk tik šia sprendinio forma subjekto ir predikato sąvokos yra homogeniškos, o jų tarpu-

savio santykis yra dalies ir visumos arba tos pačios visumos skirtingų dalių santykis. Tad tradicinės logikos trūkumas yra ne tas, kad ji naudojosi determinacinio sprendinio pakeitimu į impliacinį sprendinį; jos trūkumas yra tas, kad ji nesuvokė šios prielaidos ir priėmė ją *be pagrindimo*. Turinio aspektas gal ir gali prisidėti prie apimties aspekto kaip pastarojo koreliatas, bet negali jo paprasčiausiai pakeisti. Mąstymas — jo veiklos rezultatų požiūriu — yra pažinimo priemonė, *ideali* pažinimo *technika*. O bet kuri technika yra juo tobulesnė, juo paprastesnis ir aiškesnis yra jos teorinis pagrindas.

Taigi matome: Aristotelio logika yra visai teisi, pagrindiniu dalyku laikydama sąvoką, o sprendinį ir samprotavimą traktuodama kaip sąvokų santykius. Lygiai taip pat pagrįstai klasių sąvoką ji laiko pagrindine loginės sąvokos forma ir todėl sąvokų santykius iš tikrųjų paverčia subsumcijos (arba, tiksliau, implikacijos) santykiais. Visi šie pagrindiniai apimties logikos aspektai kyla dėl formalios loginės sferos struktūros.

6. *Formalioji logika ir matematika. Santykių logika*

Tačiau iš mūsų analizės aiškėja dar vienas dalykas — vidinis esminis ryšys tarp logikos ir matematikos. Čia mes turime omenyje vieno mokslo priklausomybę nuo kito; kaip kad, pavyzdžiui, kai kurie logistikos atstovai mėgina paversti logiką matematikos šaka arba kaip kiti autoriai (pavyzdžiui, Marburgo neokantininkai) laiko matematiką taikomąja logika (loginiu metodu). Tai veikiau vidinė abiejų sričių struktūrų giminystė, jų pagrindų bendrumas.

Abi — ir logika, ir matematika — operuoja idealiais objektais, kurie pasidaro savarankiškai dalykiniai per *sudalykinimą*, sukuriamą dalykinio nusistatymo. Šis sudalykinimas jiems abiem suteikia ir analogišką struktūrą. Loginė sfera, kaip matėme, yra *daugiamatė dalykinių vienetų įvairovė*. Šie vienetai (sąvokos) susideda iš tam tikrų *homogeniškų elementų* (požymių) ir dėl šios sudėties yra susieti tarpusavyje tam tikrų *dėsningų tvarkos ir implikacijos santykių;* tie santykiai paremti visumos ir dalies

koreliacija. Šiais santykiais ir per šiuos santykius mums yra duota visa loginio pasaulio struktūra.

Visai analogiška padėtis yra *matematikoje*; ir, beje, ne tik geometrijoje, kuri yra mokslas apie erdvinio daiktų pasaulio tvarką. Tas pat pasakytina ir apie skaičių pasaulį, ypač jeigu jį nagrinėsime tuo abstrakčiu pavidalu, kurį jis įgyja *aibių teorijoje*. Ir aibės yra dalykiniai vienetai, susidedantys iš vienarūšių elementų ir (jeigu tik aibės apibrėžtos) sujungiantys tuos elementus tam tikru dėsningu būdu arba tvarka (kaip eiles). Ir čia juk aibių savitarpio ryšiai paremti pagrindiniu dalies ir visumos santykiu. Esminė giminystė su formaliąja logika itin išryškėja, jei prisiminsime, kad bendroji aibių teorija remiasi *sutvarkytų aibių teorija*, nes jos būtina prielaida yra E. Cermelo aksioma, t. y. galimybė paversti bet kurią aibę sutvarkyta. Tačiau sutvarkytos aibės struktūrą nulemia jos elementų diskretiškumas ir jų išsidėstymo vienareikšmiškumas*. Vienarūšių diskretiškų elementų, kurie galų gale sumatyviai sujungiami vienas su kitu, egzistavimas greta vienas kito leidžia mums ir čia kalbėti apie homogenišką mediumą, apie idealią erdvę, aprėpiančią skaičių arba aibių įvairovę ir suteikiančią jai formalų pobūdį.

Turint galvoje tokią esminę logikos ir matematikos giminystę, labiausiai pasireiškiančią abiejų disciplinų formalistine tendencija, darosi suprantama, kad logistika mėgina kurti logiką pagal matematikos pavyzdį, t. y. suteikti jai lygiai tokią pat universalią ir tikslią ženklų kalbą, kokia naudojasi matematika. Pagrindinio principo vaidmuo čia tenka *santykio* sąvokai. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad šis požiūris iš esmės skiriasi nuo tradicinės logikos, nes pastaroji išeities tašku laiko sąvoką. Tačiau šiuo atžvilgiu skirtumas yra veikiau tariamas. Ir klasikinėje logikoje, jei tik jos neveikia tam tikros metafizinės prielaidos, pavyzdžiui, teorija apie sąvokų formos substancionalumą, sąvokų teorija tarnauja samprotavimų teorijai; o ši yra visiškai paremta sąvokų turinio arba apimties santykiais. Taigi čia skirtumas tik tas, kad logistika neapsistoja ties specifiniais loginiais sąvokų santykiais,

* Trečiasis sutvarkytų aibių savitumas — pradinio nario egzistavimas — palyginti su logikos pasauliu nėra itin svarbus, nes sąvokos visuomet aprėpia tik baigtinį požymių skaičių.

bet atsižvelgia ir į visus kitus *tranzityvius* santykius, t. y. į santykius, kurie dėl savo struktūros leidžia daryti išvadą, taigi kuria taisykles, aprėpiančias ir *formalius*, ir *materialius* (ne specifinius loginius) samprotavimus. Kita vertus, logistika, nagrinėdama santykius, galinčius sudaryti samprotavimą, negali išsiversti be tam tikrų dalykinių vienetų (sąvokų, dydžių, spėjimų, elementų), kurie priimami kaip pastoviai (statiškai) diskretiški ir homogeniški (egzistuojantys greta vienas kito homogeniškoje aplinkoje). Nors tie dalykiniai vienetai ir nėra atskirai tematiškai nagrinėjami, tačiau definicijose ir aksiomose jie pabrėžtinai konstatuojami arba patylomis priimami kaip prielaida (kaip tiesiogiai duoti drauge su pagrindiniu nusistatymu).

Šių trumpų pastabų apie vidinį ryšį tarp klasikinės logikos ir logistikos jau pakanka, kad galėtume parodyti, jog naujausia logikos raida, jos virtimas logistika ir suartėjimas su matematika kyla vis iš to paties logikai būdingo formalaus dalykinio nusistatymo. Daugiau į logistikos problemą mums čia nebėra reikalo gilintis*.

7. *Santykis su metodiniu ir gnoseologiniu požiūriu*

Jeigu nekreipsime dėmesio į logistiką bei matematinę logiką ir nagrinėsime logiką tiktai jos įprastiniu tradiciniu pavidalu, tai, aišku, negalėsime nuneigti, kad griežtai formali tendencija čia nėra nuosekliai įgyvendinama: tam įgyvendinimui trukdo tai, kad yra atsižvelgiama į logikos *pritaikymo sritį*, į *mokslinį ir praktinį pažinimą*. Grynai loginis požiūris turi jeigu ir ne visai paklusti *metodiniam* ir iš tikrųjų dalykiniam požiūriui, tai bent jau derintis prie jo. Tačiau metodinei dalykinei pusei pagrįsti ir aprašyti apimties aspekto nepakanka; reikia pasitelkti į pagalbą ir sąvokų turinį; ir būtent atsižvelgti į sąvokų ryšį su tomis prielaidomis ir principais, kurie ir konstituoja loginę sferą. Tik čia iškyla tie fundamentalūs klausimai, ku-

* Dėl apimties logikos kiekybinės tendencijos atsiranda ir tokių mėginimų, kaip, pavyzdžiui, perkelti *kvalifikaciją*, būdingą subjektui, ir į predikato sąvoką, arba *interpretuoti neigiamą sprendinį* kaip teigiamą sprendinį su neigiama predikato sąvoka (dėl to panaikinami kokybiniai skirtumai sprendinyje) ir pan.

riuos formalioji logika visai teisėtai apeina, pavyzdžiui, klausimas apie *sąvokų sudarymo pagrindus ir vyraujančius aspektus*, klausimas apie *kokybinius sąvokų požymių* (esminių ir neesminių) *skirtumus* ir t. t. Bet jeigu šie klausimai iškeliami, tai drauge ir atsisakoma griežtai formalaus požiūrio, logika orientuojasi į tikrovės pažinimo užduotis bei tikslus ir jos struktūroje atsiranda „transcendentalinis", t. y. gnoseologinis ir ontologinis, pamatas.

8. Apibendrinimas

Taigi mūsų analizė parodė: *erdvinis pobūdis* (anksčiau apibrėžta prasme) yra logikos, loginio racionalumo struktūros esminė sudedamoji dalis. Erdviniu pobūdžiu pagrįsta ir *kiekybinio aspekto* reikšmė logikai. Tiesa, tai ne tas pat, kas kiekybinis elementas matematikoje, tačiau abiem atvejais šaltinis yra tas pats. Todėl tad darosi suprantama, kodėl kaip tik matematinis metodas ir kiekybinis aspektas (galimybė išmatuoti) uždeda tiksliesiems gamtos mokslams ypatingo racionalumo antspaudą.

V. EKSKURSAS: N. HARTMANO „PAŽINIMO METAFIZIKOJE" PATEIKTO LOGINIO RACIONALUMO APIBRĖŽIMO KRITINĖ ANALIZĖ

Dabar galime pasinaudoti gautomis išvadomis ir išsiaiškinti kai kuriuos sunkumus, esančius loginio racionalumo sąvokoje. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad mūsų ligšioliniai tyrinėjimai tik patvirtino įprastinę, tradicinę, su logika tapatinamo racionalumo sampratą. Šia prasme mums lyg ir nepasisekė atrasti ką nors iš esmės nauja. Tačiau toks tapatinimas, remiantis mūsų analize, būtų dar toli gražu nepateisinamas. Mes tik mėginome parodyti, kad formalus loginis požiūris yra esminė racionalumo apraiška arba atmaina. Tačiau tuo dar visai neteigiama, kad ji yra vienintelė galima. Tikrasis mūsų tyrinėjimų tikslas buvo išsiaiškinti loginio racionalumo sąvoką ir įsisąmoninti įvairias jos reikšmės modifikacijas. Mat ši sąvoka, kad ir kokia įprasta ji visiems atrodo,

tikrai nėra visiškai aiški, ir mes, taikydami ją atskiriems konkretiems atvejams, susiduriame su visai nelauktais sunkumais. Paimkime, pavyzdžiui, tą loginio racionalumo sąvokos sampratą, kurią pateikia N. Hartmanas savo „Pažinimo metafizikoje" (32 skyrius, a). N. Hartmanas kategoriškai atsisako tradicijos tapatinti logiką su racionalumu. Juk racionalu gnoseologine prasme yra tai, kas prieinama protui, t. y. tai, kas pažinu (inteligibilu). Tačiau „nei visa tai, kas nepriklauso logikos sferai, yra nepažinu, nei yra įrodyta, kad viskas, kas tai sferai priklauso, yra pažinu" *. Kad taip nėra, rodo jau matematinio iracionalumo sąvoka. Kita vertus, nevalia ir iracionalumo be niekur nieko tapatinti su nepažinumu. Yra ir iracionalių pažinių dalykų; tokios, pavyzdžiui, yra spalvos ir garsai, kuriuos galima laikyti pažiniais ir kurie vis dėlto turi kažką, ko negalima pavadinti racionaliu. O iš to galima padaryti išvadą, kad racionalumas yra tik *tam tikra pažinimo rūšis;* veikiausiai ją būtų galima apibūdinti kaip įžvelgiamumą arba suprantamumą. Tačiau supratimui reikalinga loginiu požiūriu gryna, ideali, tiksli struktūra. „Taigi racionalumui loginio racionalumo prasme priklauso du dalykai: *pažinumas* ir *loginė struktūra.* Tik tada, kai abi sąlygos yra įgyvendinamos, objektas yra suprantamas." Pamėginkime išsiaiškinti, ką reiškia šis loginio racionalumo apibrėžimas dalykiniu požiūriu. Į pirmąją loginio racionalumo sąlygą — pažinumą — mums čia nėra reikalo toliau gilintis, nes pažinumas apibrėžia apskritai racionalumo, bet ne specifinio loginio racionalumo sąvoką. Atskiro patikrinimo, tiesa, būtų reikalinga autoriaus tezė, kad egzistuojąs ir loginis iracionalumas, t. y. tokie loginiai dariniai, kurie esą nepažinūs; kaip pavyzdį jis pateikia matematinį iracionalumą. Vėliau dar kalbėsime apie tai, kaip turėtų būti suprantamas šis iracionalumas, ar jis, kaip, atrodo, mano N. Hartmanas, paprasčiausiai sutampa su nepažinumu. O dabar panagrinėsime tokį klausimą: ką reiškia įžvelgiamumas arba suprantamumas, kurį N. Hartmanas laiko loginio racionalumo specifiniu bruožu? Kokia prasme šio suprantamumo neturi, pavyzdžiui, spalva arba garsas, bet turi, sakysim, skaičius arba

* Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis, 2 Aufl., S. 230, 231 ff.

pati sąvoka ir t. t.? Autorius atsako: šis skirtumas atsiranda dėl loginės struktūros. Bet kas iš tikrųjų turima galvoje kalbant apie tą loginę struktūrą? Į šį klausimą negalima atsakyti, tiksliau neapibrėžus, kas yra logika. Šiaip ar taip, vienas dalykas yra aiškus: čia kalbama *ne* apie pačią sąvokinę formą. Pažindami spalvą ir garsą, mes susidarome lygiai tokias pat jų sąvokas, kaip ir skaičiaus ar geometrinės figūros. Ir tos sąvokos pasižymi ne menkesniu reikšmiškumu kaip, tarkime, skaičiaus sąvoka; vadinasi, jos neatsilieka nuo pastarosios ir aiškumu bei ryškumu. Galbūt kaip spalvos arba garso sąvokos menkesnio racionalumo priežastį būtų galima nurodyti jos didesnį kompleksiškumą. Tačiau ir tai neužveda mūsų ant teisingų pėdsakų. Jei nagrinėsime viena kitai pavaldžių sąvokų sistemą, tai reikėtų manyti, kad paprasčiausia sąvoka yra ir visų racionaliausia ir kad racionalumas vis mažėja, didėjant kompleksiškumui. Tačiau taip toli gražu nėra. Veikiau net paaiškėja, kad aukščiausioji sąvoka, kuri yra pati paprasčiausia ir kurios negalima atskleisti analitine definicija *per genus proximum et differentiam specificam*, palyginti su jai pavaldžiomis sąvokomis atrodo kaip iracionali. Jeigu leisimės nuo sąvokų piramidės viršaus į jos apačią, tai vėlgi negalėsime tvirtinti, kad didėjant sąvokų kompleksiškumui atitinkamai mažėja jų racionalumas. Net ir itin kompleksinė sąvoka racionalumu nenusileidžia palyginti paprastai, jei tik yra įmanoma vienareikšmiškai ir pakankamai išsamiai apibrėžti jos turinį. Iracionalumas pasireiškia tik tada, kai sąvokos turinio komponentų (požymių) neišsemia jokia definicija. O taip atsitinka, kai į sąvoką įeina jusliniai vaizdiniai elementai. Taigi matome: *iracionalumas aptinkamas ir pačiame sąvokų piramidės viršuje, ir pačioje jos apačioje.* Be abejo, bendriausių sąvokų (kategorijų) ir *eschata eidē* iracionalumas yra skirtingas; tačiau abiem atvejais čia susiduriame su loginiu iracionalumu, su *loginio aiškumo* stoka. Bet ką gi reiškia tas loginis aiškumas? Atsakymą į šį klausimą mums duoda ką tik atlikta analizė. Tai yra sąvokos sugebėjimas *atskleisti savo turinį analitiniu sprendiniu.* Juk visų pirma pažinimas, kaip mums žinoma, pasiekiamas konstatuojant dalykų padėtį, t. y. sprendiniu. Vadinasi, sąvoka gali įrodyti savo racionalumą tik

atsiskleisdama per sprendinį (t. y. iškeldama joje glūdinčią dalykų padėtį). Antra, tas sprendinys, per kurį atsiskleidžia sąvoka, turi būti analitinis; juk jis turi tik eksplikuoti sąvokos turinį. Bet kadangi sąvoka yra nuo laiko nepriklausomas dalykinis darinys su pastoviomis esminėmis savybėmis, tai ši eksplikacija reiškia jos požymių išvardijimą. Juk kaip tik todėl ir analitinis sprendinys yra specifinis loginis racionalus sprendinys (žr. p. 164). Bet analitiniais sprendiniais gali atsiskleisti tik kompleksinės sąvokos, t. y. tik sąvokos, pavaldžios aukštesnei sąvokai. Tai yra *pirmoji sąlyga*. Prie jos reikia pridėti ir *antrąją* — tai, kad sąvokos kompleksiškumas turi būti išsemiamas *baigtiniu požymių skaičiumi*. Kitaip jo negalima eksplikuoti (apibrėžti) analitiniu sprendiniu. Pirmosios sąlygos neatitinka aukščiausiosios gimininės sąvokos. Todėl jos yra *loginiu požiūriu neaiškios*, t. y. neprieinamos analitinei definicijai. Jos gali būti definuojamos tik sintetiniais apibrėžimais, išeinančiais už duotosios sąvokos ribų. Tačiau kiekvienas sintetinis apibrėžimas jau yra anapus formalios loginės sferos. Arba, jei nagrinėsime juos pačius savaime, jie bus pagaunami tik per tiesioginę intuiciją, t. y. ikiloginį pagavos aktą. Bet kuriuo atveju jie neturi specifinio loginio racionalumo.

O antrosios sąlygos savo ruožtu negali atitikti *eschata eidē, konkrečiosios sąvokos*. Jų pagava išeina už tikrosios loginės sferos ribų. Ir juslinis stebėjimas, kuriuo čia naudojamasi, yra aloginis (dalykiniu atžvilgiu pirmesnis už logiką) ir ta prasme iracionalus. Iš to kyla ir iracionalumas tokių sąvokų, kaip spalva, garsas, kvapas ir kt. Nors jos ir nėra *eschata eidē*, o apibūdina tam tikras gimines, tačiau savo turinį gauna tiesiogiai iš jutimų duomenų (jos yra „hiletinės" sąvokos). Tuo tarpu grynai formalios sąvokos (matematinių, loginių santykių ir objektų sąvokos) loginiu požiūriu yra racionalios, nes jos indiferentiškos bet kokiam turiniui, esančiam už loginės sferos ribų, ir pagaliau yra ne kas kita, kaip tik dėsningumų sudalykinimas.

Taigi matome: *sąvokų* (tiksliau, jas atitinkančių esmių) *racionalumą sąlygoja jų loginė imanencija* (imanentiškumas loginei sferai). Todėl didžiausias racionalumas būdingas ne bendriausioms sąvokoms, kaip kad galima

būtų tikėtis, bet *vidutinio bendrumo sąvokoms,* esančioms tarp dviejų iracionalių (ar bent jau ne grynai racionalių) ribinių sričių: aukščiausių bendrinių sąvokų ir žemiausių *eschata eidē.* Tuo pirmiausia reiškiasi antrinis, išvestinis, loginio racionalumo pobūdis. Iracionalumas (loginiu požiūriu neaiškios sąvokos) ne tik apibrėžia jo ribas, bet ir, kaip pagrindinis struktūrinis elementas, yra jo prielaida. Juk kiekviena loginiu požiūriu racionali sąvoka (anksčiau aprašytąja prasme) yra racionali kaip tik todėl, kad ją *galima suskaidyti* į paprastesnes požymių ir gimininės sąvokas; paskutiniai jos struktūriniai elementai būtinai yra paprastos, o tai reiškia — loginiu požiūriu neaiškios, vadinasi, iracionalios sąvokos. Ir čia visai nėra jokio prieštaravimo*. Juk loginis racionalumas, kaip mes anksčiau** esame konstatavę, visada yra per tarpininką pasiekiamas dalykas, jis konstituojamas ir išreiškiamas tiktai sprendimu, predikato atliekamu subjekto apibrėžimo aktu. Taigi ir sudėtinių sąvokų racionalumo (aiškumo) tarpininkas yra galimybė jas eksplikuoti analitiniais definiciniais sprendiniais. Tik iš šitų loginės sferos apibūdinimų (jos bendrumo, tarpiškumo, analitinio pobūdžio) galima suprasti, kodėl ir kokia prasme loginė struktūra (sąvokinė forma) yra esminė racionalumo sąlyga.

Tiesa, prie loginės racionalios sąvokų sferos apatinės ribos mes aptikome visai savitos rūšies iracionalumą, kuris tiesiogiai nekyla iš mūsų ligšiolinių konstatavimų ir todėl turi būti atskirai išnagrinėtas ir paaiškintas: tai iracionalumas *konkretybės (individualybės),* kuri, kaip *begalinė,* neišsemiama, pakankamai neapibrėžiama, sudaro priešpriešą visam loginiam apibrėžtumui ir baigtumui. Taigi čia susiduriame su *begalybei* būdingu iracionalumu. Jo analizė turės būti jau vėlesnio tyrinėjimo tema.

---

* Čia verta paminėti tai, į ką atkreipia dėmesį E. Huserlis (Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. s. w., § 125, S. 260 ff.): kad atitinkamas aiškumas arba painumas išreikštuose (loginiu požiūriu suformuotuose) apatiniuose sluoksniuose visai nėra aiškumo arba painumo sąlyga loginėje sferoje. Kaip sudėtinių sąvokų loginiam racionalumui jokios įtakos neturi jų struktūrinių elementų iracionalumas, taip paties loginio aiškumo arba painumo neveikia jų ikiloginių pagrindų aiškumas arba painumas.

** Žr. „Pažinimo problemos" antrą skyrių.

VI. LOGINIS LAIKAS

1. Logiškumo nepriklausomumas nuo realaus laiko

Tęsdami ankstesnius tyrinėjimus, dabar turėsime panagrinėti loginį racionalumą dar vienu aspektu. Pirma mes mėginome tiksliau nustatyti, kokia prasme reikėtų suprasti anterdvinį logiškumo pobūdį. Tas anterdvinis pobūdis, kaip matėme, galioja tik kalbant apie juslinę daiktų erdvę (realų tįsumą), bet toli gražu nereiškia, jog iš viso nėra jokių erdvinių bruožų; priešingai, sąvokų išsidėstymas greta viena kitos homogeniniame mediume yra būtina konstituojanti loginės būties sąlyga. Šis loginės sferos savitumas jau tada piršte piršo mums klausimą: ar ne visai taip yra ir su *antlaikiniu* logikos *pobūdžiu*? Galbūt ir tas antlaikiškumas yra tik ypatingos rūšies susietumas su laiku? Galbūt laiko aspekto panaikinimą, apibūdinantį perėjimą iš realaus pasaulio į loginę būtį, reikia suprasti ne kaip apskritai atsiejimą nuo laiko, bet tik kaip perėjimą į kitokios rūšies laiką?

Tiesa, iš pradžių atrodo, kad tarp anterdvinio ir antlaikinio loginės sferos pobūdžio nesama jokios analogijos. Juk sąvokų išsidėstymo greta viena kitos loginėje erdvėje neatitinka jų išsidėstymas viena po kitos „loginiame" laike. Juk loginėje sferoje viešpatauja *statinis* aspektas. Sąvokos savo logine esme yra *nekintamos ir visiškai nejudrios*. Jos yra patys savimi pagrįsti dalykiniai prasmės vienetai, kurių tarpusavio santykiai yra visai apibrėžti, jų esmės sąlygojami ir todėl irgi nekintami. Dalykų padėtis, kurią išreiškia sprendinys sąvokų sujungimu arba atskyrimu, egzistuoja arba neegzistuoja — visai nepriklausomai nuo bet kokio laiko. Argi dėl to jau iš anksto pasidaro iš viso neįmanoma prasmingai kalbėti apie loginį laiką?

2. Dinamizmas loginėje sferoje

a. Analitiniame sprendinyje

Ir vis dėlto, jeigu į loginę būtį pažvelgsime be jokio išankstinio nusistatymo, tai susidursime su daugeliu faktų, kurie verčia rimtai suabejoti tos būties atsietumu nuo lai-

ko. Pagrindo toms abejonėms teikia jau analitinio sprendinio prigimtis,— tuo sprendiniu atsiskleidžia sąvokos turinys. Ar čia loginiu aspektu svarbus yra tik to atsiskleidimo padarinys, tik atskleistumas, ar pats atsiskleidimas, tie aspektai, kurie turi *akto, proceso pobūdį?* Šis klausimas ne tuščias gudragalviavimas — jis liečia net pačią logikos prasmę. Juk iš pat pradžių logika nėra savitikslė sritis, bet tarnauja dalykiniam pažinimui. O pažinimas yra ne turėjimas arba disponavimas, bet *pagava,* įsigijimas; ne žinojimas, bet perėjimas nuo nežinojimo prie žinojimo; vadinasi, ne būvis, bet aktas arba tarpusavyje susijusių aktų grandinė, *procesas.* Nors pats aktas laiko atžvilgiu ir nėra išsitęsęs, nors jis manifestuojasi kaip momentinis nežinojimo pavirtimas žinojimu, tačiau jis visada reiškia ryšį tarp dviejų viena po kitos einančių žinojimo stadijų. Šia prasme pažinimas yra būtinai susijęs su laiko tėkme. Žinoma, tatai nereiškia, kad pažinimo pažanga glūdi pažinimo stadijų sekoje; tatai tik reiškia, kad jis, kaip procesas, būtinai vyksta laiko tėkmėje. Argi gali šitas laiko aspektas, priklausantis pačiai pažinimo esmei, būti visai svetimas loginei būčiai? Ar gali pastarosios struktūrą atitikti tik nuo laiko nepriklausomas statinis aspektas? Tada būtų nesuprantama, kaip loginis sąvokų pasaulis galėtų prisitaikyti prie pažinimo (juk pastarasis yra procesas!) reikalavimų. Tad keldami klausimą, ar logikai svarbus tik sprendinio turinys, tik juo nusakoma dalykų padėtis, ar sykiu ir pats sprendimo aktas, mes visai nenusikalstame mėginimu įpinti į savo samprotavimus kažkokių logikai svetimų, psichologistinių ar subjektyvistinių motyvų. Mes tik aiškinamės nepaneigiamą vidinį ryšį tarp logikos ir pažinimo. Paprastumo dėlei apsistokime ties grynai analitiniu *eksplikatyviu sprendiniu.* Ar jis reiškia tik tai, kad egzistuoja dalykų padėtis, jog „*S* turi savyje *P*", ar drauge ir tai, jog *P,* kaip predikatas, *išplaukia* iš *S* turinio, t. y. kad būtinas *S* pažinimo padarinys yra *P* bei ryšio tarp *S* ir *P* pažinimas? Ar logikai rūpi tik ontinis *S* ir *P* sąvokomis nusakomų dalykų ryšys, ar taip pat — o galbūt net visų pirmiausia — *S* ir *P pagrindimo santykis? Tačiau šis pagrindimo santykis niekada nereiškia vien to, kad „S turi savyje P",* jis visada reiškia *P* — padarinio — kilimą iš *S* — iš priežasties. Be

abejo, sprendimą galima traktuoti ir kaip grynai statinį, tačiau toks traktavimas neatitiks sprendimo, kaip pažinimo akto, prasmės. Tada loginis požiūris bus pajungtas grynai ontologiniams aspektams (taip atsitinka, kai loginė sprendinio prasmė apibrėžiama kaip tam tikros dalykų padėties buvimas), arba sprendimas neteks bet kokio savarankiškumo sąvokos atžvilgiu ir bus degraduotas iki paprastos pagalbinės operacijos, išryškinančios (eksplikuojančios) sąvokos turinį. O esminis logikos ir pažinimo ryšys reikalauja, kad ir sprendimas, kaip pažinimo aktas, logikos sferoje užimtų prideramą vietą. Ir tai pasidarys galima tik tada, jei bus pripažinta, kad loginę sprendinio esmę sudaro ne tik jo statinis aspektas (įvykusio sprendimo padarinys) — predikato susietumas su subjektu, bet ir jo *dinaminis aspektas* — predikato kilimas iš subjekto. Taigi loginei sprendinio struktūrai pagrindimo ryšys tarp subjekto ir predikato yra esminis. O šis pagrindimo ryšys yra suprantamas tik pripažįstant dinaminį sprendimo aspektą.

b. Samprotavime

Dar aiškiau ir nedviprasmiškiau negu sprendinyje tai atsiskleidžia samprotavime. Be abejo, ir samprotavimui galime taikyti statinį požiūrį. Jei nagrinėsime jo pagrindą sudarančias dalykų padėtis, tai jį galima interpretuoti kaip būtiną tų dalykų padėčių sąryšį; arba kaip sprendinių sąryšį, jei laikysime samprotavimą užbaigta visuma (samprotavimo eigos išvada) — ir būtent visuma, nulemiančia išvadą, glūdinčią premisų komplekse (kaip visumoje). Tačiau šis statinis požiūris niekada nepajėgs aprėpti grynai loginės samprotavimo esmės. Juk samprotavimas visų pirma kaip tik ir yra *samprotavimo eiga, išvados kilimas arba plaukimas iš premisų*. Premisos yra pirmesnės už išvadą ir tik todėl, kad jos pirmesnės už išvadą, tarp jų ir išvados egzistuoja pagrindimo ryšys. Premisų ir išvados *seka viena po kitos* yra esminis samprotavimo, kaip pagrindimo ryšio, elementas, ir jo niekaip negalima pakeisti egzistavimu vienu metu, drauge nesugriaunant samprotavimo kaip samprotavimo. Čia mes susiduriame ne su ontine premisų pirmenybe prieš išvadą, bet su *logine* pirmenybe, pirmenybe pažinimo atžvilgiu, nes pažinimas remiasi

loginiu pagrindimo ryšiu. Ir šis loginis prioritetas negali pasireikšti ir įsikūnyti niekaip kitaip, kaip tik premisų *pirmumu* ir išvados *paskumu*. Šios situacijos negali pakeisti nė tai, kad tikrajame pažinime išvada dažniausiai yra anticipuojama ir tik paskui surandamos ją pagrindžiančios premisos, taigi, kad čia premisų ir išvados sekos tvarka yra kaip tik priešinga. Loginiu požiūriu šiuo atveju susiduriame kaip tik su anticipacija, t. y. su paskesnio dalyko iškėlimu į pradžią. Kaip išvada, išvada egzistuoja, t. y. įgyja loginį pagrindimą tik tada, kai premisos yra iki jos.

[Paskutiniu metu *N. Loskis* savo logikoje (vokiečių k. išleistoje Toibnerio leidyklos 1926 m.) pagrindo ir išvados santykį, kaip fundamentalų konstitutyvų loginės sferos santykį, paėmė savo sprendimų ir samprotavimų teorijos pagrindu. Šiuo fundamentaliu santykiu, pasak N. Loskio, paremta bet kokio sprendimo ir bet kokio samprotavimo galimybė, nors ir kokie jie būtų. Tokia sprendimo bei samprotavimo interpretacija yra visai įmanoma ir dalykiniu požiūriu pagrįsta, nes pagrindo ir išvados santykis yra specifinis loginis santykis. Tačiau tai dar nereiškia, kad bet koks sprendimas ir bet koks samprotavimas savo prigimtimi, pačia savo esme kyla iš to fundamentalaus santykio. Sprendimo srityje tai pasakytina tik apie analitinį sprendinį, t. y. apie sprendinį, kuris ir turinio atžvilgiu yra logiškai apibrėžtas, kuriame santykis tarp subjekto ir predikato paremtas grynai loginiu (formaliu) būtinumu (anksčiau apibūdinta prasme). Tuo tarpu visi sintetiniai sprendiniai (o savo kilme visi sprendimai, kaip dalykinės pažinimo formos, t. y. kaip apibrėžimo aktai, yra sintetiniai), kuriuose ryšys tarp subjekto ir predikato yra ne formalus loginis, bet paremtas turiniu (grynai materialus), kai jie jau atlikti, nors ir gali būti interpretuojami kaip pagrindo ir išvados santykis, tačiau savo esme (kaip pažinimo arba apibrėžimo aktai) nekyla iš to santykio. Mat sprendimas savo prigimtimi (kaip pirminis dalykinio pažinimo aktas) yra ne loginis, bet ikiloginis aktas, kuriuo loginė sfera ir konstituojama. Todėl jis bei įvairiausios jo atmainos ir gali būti apibūdinamas per santykį, kuris pagrįstas tik jo paties atlikimu.

Mūsų nuomone, N. Loskio koncepcijos trūkumas yra

tas, kad ji neskiria sprendimo *loginio aspekto* nuo jo *ikiloginės esmės.*

Jei kalbėsime apie samprotavimus, tai visi formalūs samprotavimai (silogizmai) yra pagrįsti *loginiu* pagrindo ir išvados santykiu. Tačiau visai kitaip yra su *materialiais* samprotavimais. Šitų samprotavimų įrodomoji galia yra paremta ne sąvokų apimties ar turinio, bet visai kitokiais *neloginės* kilmės santykiais (pavyzdžiui, matematiniais santykiais).]

3. *Pozityvūs loginio laiko momentai*

Vadinasi, esama ir *loginio laiko.* Ir šis laikas, lygiai kaip ir loginė erdvė, reiškia ne tik paprastą analogiją, bet yra loginio pagrindimo ryšio esminis bruožas. Tiesa, tai ypatinga laiko rūšis. Ji taip pat skiriasi nuo realaus ar fizikinio laiko, kaip ir loginė erdvė nuo geometrijos, fizikos bei tikrovės erdvės.

Loginis laikas yra *pagrindo ir išvados seka.* Jo momentų seka yra tai, kuo jis *giminiškas su kitomis laiko formomis ir kas jį visų pirma* ir padaro laiku. Pagrindo ir išvados santykis yra tranzityvus, tačiau nesimetriškas. Todėl jis ir neapverčiamas. Išvados santykis su pagrindu ne toks pat, kaip pagrindo su išvada. Dėl momentų sekimo vienas po kito būtinai atsiranda loginio laiko *negrįžtamumas.* Ir tuo aspektu jis nesiskiria nuo kitų laiko formų.

4. *Skirtumas tarp loginio ir realaus laiko*

Tačiau drauge jis neturi visų kitų fizikinio ir realaus laiko savybių. Visų pirma — trukmės. Pagrindo ir išvados seka yra be trukmės, laiko požiūriu neištęsta; lygiai taip pat, kaip ir visi loginiai dariniai neturi erdvinio tįsumo. Ar kokio nors samprotavimo eiga tikrame mąstyme ilgiau ar trumpiau trunka, ar atsitinka akimirksniu,— tai visai nesvarbu tos išvados loginei esmei ir visiškai nekeičia premisų ir išvados sekos. Todėl loginių „pirmiau" ir „paskiau" niekaip negalima pamatuoti arba apibrėžti kaip kažko, kas vyksta tiek ir tiek anksčiau ar vėliau. Kaip tik šis *trukmės nebuvimas* visų pirma ir turimas galvoje, kalbant apie antlaikinį logiškumo pobūdį.

Tačiau čia prisideda dar vienas dalykas. *Skirtumas tarp praeities, dabarties ir ateities yra visiškai svetimas loginiam laikui.* „Buvo" ir „bus" priešybė galima tiktai ten, kur egzistuoja koks nors „dabar", nuo kurio atsiskiria praeitis ir ateitis. Bet ką tas „dabar" galėtų reikšti loginėje sferoje, kuriai skirtumas tarp aktualių ir neaktualių dalykų visai nesvarbus. Aktualumą loginė dalykų padėtis įgyja tik atskirai sąmonei jų pagavimo, jų realizavimo pažinimo akte momentu; tačiau jų loginės būties pačios savaime tatai visai nepaliečia. Tatai aišku jau ir iš to, kad loginė seka neturi trukmės. Praeiti arba ateiti gali tik tai, kas arba pats trunka, arba pasirodo kokio nors trunkančio dalyko eigoje (koks nors momentinis įvykis), taigi tai, kas yra anksčiau arba vėliau. O loginis „pirmiau" ir „paskiau" yra visai nepriklausomas nuo realaus „anksčiau" arba „vėliau". Šia prasme loginių tiesų trukmės neturėjimas yra būtinai susijęs su jų *„amžinumu"*. Tačiau šis amžinumas yra ypatingos rūšies ir neturi būti klaidingai suprantamas (kaip kad dažnai atsitinka) kaip amžina dabartis, niekad netampanti praeitimi. Jis neturi paties svarbiausio dabarties požymio — neatidėliotino, gyvo *aktualumo*. Todėl jis yra kas tik nori, bet ne realaus laiko pirmavaizdis; šis amžinumas tėra tik savarankišku tapęs (sudalykintas) realaus laiko momentas. Tačiau šis sudalykinimas yra įgytas kaip tik per realybės (tikrovės) aktualumo įveiką. Dabarties aktualumas iš tikrųjų galioja tik organinio, psichinio ir dvasinio vyksmo sferose. Fizikiniame laike jis pasitraukia į antrąją vietą, nors bet kokio praeities bei ateities nustatymo ir apskaičiavimo prielaida visada irgi yra koks nors „dabar". Todėl fizikiniame laike ateitis praranda savo specifinį (su praeitimi nepalyginamą) pobūdį ir matoma *praeities fone* (kaip jos paprasta tąsa). Ir loginės būties trukmės nebuvimą veikiau būtų galima apibūdinti kaip *įamžintą praeitį* (užbaigtumą), negu kaip amžiną dabartį.

Šiuo požiūriu tarp laiko ir erdvės savybių irgi esama esminio bendrumo. Fizinio, organinio ir psichinio vyksmo sferose kiekvieną „dabar" atitinka su juo („pasaulio linijoje") neatsiejamai suaugęs „čia". Loginėje sferoje nėra nei „čia", nei „dabar". Ir vis dėlto loginis laikas yra būtinai susijęs su logine erdve. Premisos ir išvados gali eiti

viena po kitos bei pastarosios kilti iš pirmųjų tik todėl, kad sąvokiniai vienetai egzistuoja šalia vienas kito ir vienas už kito ribų.

5. *Loginio laiko reikšmė loginiam racionalumui*

Ką tik apibūdinta loginio laiko esmė mūsų tyrinėjimams įgyja ypatingą reikšmę, nes *tik loginiame laike* ir tik dėl jo *visiškai atsiskleidžia loginis racionalumas.* Tai matyti jau iš analitinio sprendinio*. Racionali sąvokos struktūra, požymių įvairovės aprėpimas tik čia įgyja adekvačią išraišką; ir kaip tik todėl, kad čia implikacijos santykis ne tik tiesiogiai įžvelgiamas kaip esantis (statinis), bet ir kad požymiai absoliučiai ir akivaizdžiai būtinai kyla iš sąvokos visumos. Tai reiškia: *statinis* aspektas *papildomas dinaminiu* ir todėl užfiksuojamas nepaprastai tiksliai. Bet dar ryškiau tiesioginį ryšį tarp loginio racionalumo ir loginio laiko galima parodyti samprotavimo atveju. Juk dedukcinis samprotavimas laikomas viso loginio racionalumo idealiu pavyzdžiu; o samprotavimo būtina prielaida yra, kaip mes ką tik matėme, loginis laikas. Juk tikras racionalumas niekada nėra paskiras, izoliuotas, nesuskaidytas dalykas; jis visada yra pasiekiamas per tarpininkavimą; tačiau tarpininkavimui reikalinga vienas su kitu susijusių elementų (narių) aibė, todėl jis įmanomas tiktai suskaidytoje visumoje. Loginis racionalumas savo galutiniu pavidalu manifestuojasi ne atskira, skyrium egzistuojančia sąvoka, bet *sąvokų sąryšiu.* O šis sąvokų sąryšis reiškiasi deduktyvia atskirybės (mažesnės bendrybės) priklausomybe nuo bendrybės (didesnės bendrybės). Tik čia išryškėja ir loginis bendrybės prioritetas prieš atskirybę — tas esminis loginio racionalumo bruožas. Atskirybė turi būti išvedama iš bendrybės; tik taip ji loginiam intelektui bus verifikuota ir racionaliai pagrįsta.

* Pripažindami čia sprendinio (jo analitine forma) loginį savitumą bei ypatingą svarbą, mes visai nebandome paneigti (anksčiau apibūdinto) loginio sąvokos primato. Iš principo jis lieka galioti. Išryškindami analitinio sprendinio loginę reikšmę, norime tik pabrėžti, kad logika savo prigimtimi tarnauja pažinimui ir todėl loginės sferos viduje taip pat turi būti išreikštas būtinas jos ryšys su pažinimu. O tai kaip tik ir įvyksta analitiniame sprendinyje.

Taip pasidaro aišku, kodėl visi tikslieji mokslai (visų pirma matematika bei matematinė fizika), *vadovaudamiesi šiuo loginio racionalumo idealu,* pirmiausiai siekia įgyti *deduktyvią analitinę struktūrą.* Juk tie mokslai stengiasi kiek tik įmanoma sumažinti jų pagrindą sudarančių aksiomų skaičių, o tai darosi įmanoma tik atitinkamai pertvarkant jų sąvokų sistemą. „Sintetinės" aksiomos, jei tik galima, pakeičiamos sąvokų definicijomis (taigi analitiniais sprendiniais). Todėl ir suprantama, kodėl profesionalūs matematikai menkai suvokia arba net priešiškai žiūri į filosofų (arba į filosofiją linkusių matematikų) pastangas [atskleisti] sintetinį pagrindinių matematinių prielaidų ir pagrindinių darinių (pavyzdžiui, skaičiaus) pobūdį. Jų mokslo idealas — loginis racionalumas — veda juos tiesiog priešinga kryptimi. Sintetiškumas matematikoje yra ikiloginiai dalykai ir dėl to yra už jų interesų rato. Tokia yra ir *formalistinė* matematinio mąstymo tendencija, dėl kurios matematikui dažniausiai visai nerūpi dalykiškai pagrįsti savo išeities taškus (definicijas, aksiomas) bei prielaidas, kad jis pateikia tatai kaip grynai konvencinius spėjimus, iš kurių griežtai dedukciniu keliu galima gauti neprieštaringą išvadų sistemą.

Reikėtų pabrėžti dar vieną deduktyviam sąvokų sąryšiui charakteringą savitumą: loginei sferai, kaip matėme, būdingas statinis būties aspektas. Dedukciniame santykyje šis statinis aspektas, atrodo, susvyruoja, jo vietą užima loginė dinamika. Ar tai neprieštarauja mūsų pateiktam logiškumo esmės apibrėžimui? Mūsų nuomone — ne. Juk jei atidžiau pasižiūrėsime, tai pamatysime, kad loginės dedukcijos dinamika yra *išvestinė;* ji yra tiesiogiai priklausoma nuo sąvokų pasaulio statikos ir įmanoma tik tada, kai remiasi ja. Vis dėlto šitas dinaminio aspekto įsibrovimas į loginę sferą, ir dar kaip tik ten, kur jos racionalumas galutinai atsiskleidžia, yra itin reikšmingas. Jis rodo, kad pati loginė sfera nėra *savarankiška* ir pirminė, kad ji dėl to ten, kur tiesiogiai ima tarnauti gyvajam pažinimui, turi įveikti savo vienpusišką statinį būties aspektą ir paklusti pažinimo dinamikai. Tačiau ši loginė dinamika nepajėgi aprėpti ir susidoroti su gyva realios būties dinamika, ir kaip tik todėl, kad ji tėra paprastas loginės statikos derivatas. Pervertinus jos gnostinę ir

ontinę galią bei reikšmingumą, atsiranda vienas iš pagrindinių tipiško loginio (pavyzdžiui, B. Spinozos) racionalizmo prietarų.

VII. LOGINIS RACIONALUMAS IR PAGRINDINIAI LOGINIAI DĖSNIAI

1. Loginiai dėsniai kaip dalykinio apibrėžtumo sąlyga

Ankstesne analize mes mėginome išsiaiškinti loginės erdvės ir loginio laiko reikšmę. Loginė erdvė yra visos loginės sferos pagrindinis konstitucinis elementas. Loginis laikas irgi įgyja konstitucinę reikšmę, jeigu loginiai sąvokų santykiai nagrinėjami pažinimo aspektu. Kaip konstituciniai loginio racionalumo elementai jie sykiu yra ir pagrindinės loginio dalykiškumo sąlygos. Loginis racionalumas yra perdėm dalykinis.

Tačiau ar logine erdve bei loginiu laiku išsamiai apibrėžiama logiškumo struktūra? O gal jis turi dar ir kitų pagrindinių bruožų? Tai dabar ir reikia išsiaiškinti.

Tai, ką apibrėžia loginė erdvė (o priklausomai nuo jos ir loginis laikas), yra sąvokų turinio ir apimties santykiai. Taigi tų santykių prielaida yra sąvokos, kaip *diskretiški* dalykiniai vienetai. Sąvokų diskretiškumas yra ne išoriškas, bet būtinai susijęs su jų esme bei turiniu. Tuo, kuo kiekviena sąvoka yra, ji skiriasi nuo visų kitų ir įtvirtina savo savitumą. Dėl to ji yra apibrėžtas, dalykinis ir pažinimu apibrėžiamas fenomenas. Sąvokos dalykiškumas būtinai ir esmiškai susijęs su jos apibrėžtumu. Neapibrėžta sąvoka dėl to, kad ji neapibrėžta, nėra loginis objektas ir negali turėti jokių loginių ryšių su kitomis sąvokomis. Tas pat tinka ir sąvokų santykiams. Kiekviena sąvoka egzistuoja tik tam tikruose sąvokų sąryšiuose bei sąvokų sistemose, kuriose jai priklauso visiškai apibrėžta vieta, aiškiai besiskirianti nuo visų kitų sąvokų vietų. Ne kitaip yra ir su laiko aspektu, kuriam sąvoka pavaldi kaip samprotavimo narys. Ir čia jos vieta samprotavimų grandinėje yra visiškai aiškiai nustatyta. Tai įmanoma tik tada, jeigu visi tie santykiai bei jų dėsningumai

patys yra tiksliai definuoti, t. y. visapusiškai apibrėžti. Tad kas garantuoja aiškų sąvokų ir sąvokų ryšių apibrėžtumą?

Šis klausimas turi lemiamą reikšmę mūsų tyrinėjimams. Nuo logikos apibrėžtumo priklauso ne tik jos dalykiškumas, bet ir racionalumas. Jei norime gerai suprasti loginį racionalumą, turime išsiaiškinti logikos apibrėžtumo sąlygas. Taip mes susiduriame su pagrindinių loginių dėsnių (mąstymo dėsnių) problema. Tad dabar reikia pasvarstyti, kuo ir kiek vadinamieji loginiai dėsniai prisideda prie loginės sferos apibrėžtumo, o sykiu ir prie jos racionalumo. Kad pagrindiniai loginiai dėsniai yra fundamentali visų loginių darinių aiškaus apibrėžtumo ir galiojimo sąlyga, turbūt jau nereikia daugiau įrodinėti. Šis klausimas aiškiai ir išsamiau ar paviršutiniškiau buvo išnagrinėtas ir anksčiau, ir naujausiais amžiais*.

Sąvoka yra ir laikoma sąvoka tik tada, kai ji pati yra tapati ir neprieštaringa. Lygiai taip pat ir sprendinys bei samprotavimas kaip loginiai dariniai egzistuoja tik tada, jeigu jie susideda iš tapačių bei neprieštaringų sąvokų ir kiekvienas savo sintezėje (sprendinio-samprotavimo sintezėje) nepažeidžia tapatybės, prieštaravimo bei negalimo trečiojo dėsnių**.

2. Problema: ar loginiai dėsniai yra tik mąstymo, ar ir būties dėsniai?

Tačiau šie faktai dar neduoda mums pagrindo tvirtinti, kad minėti dėsniai yra kaip tik specifiniai loginiai dėsniai, t. y. dėsniai, būdingi tiktai loginei sferai, tik jai vienai būtini, esminiai ir lemiami. Juk loginė sfera, kaip jau matėme, savo pagrindais nėra autonominė, jos prielaida yra pirminis objektinančio pažinimo aktas. Tad ji būtinai priklausoma ir nuo tokių sąlygų, kurios savo esme yra *ikiloginės, taigi ne specifinės loginės. Jei norime įžvelgti* vadinamųjų pagrindinių loginių dėsnių esmę ir reikšmę, tai, matyt, pirmiausia turime išsiaiškinti tokį klausimą: ar

* Iš rusų filosofų jį detaliau nagrinėjo visų pirma N. Loskis savo „Logikoje" ir S. Frankas savo „Pažinimo objekte".

** Apie pakankamo pagrindo dėsnį vėliau kalbėsime atskirai, nes jis užima ypatingą vietą tarp kitų loginių dėsnių.

jie priklauso grynai loginei sferai, ar gilesniam ikiloginiam sluoksniui,— šiuo atveju jų galiojimas turėtų siekti dar toliau už loginės srities ribų. Juk gali būti, kad šie dėsniai valdo ne tik objektyvų dalykinį pažinimą (o drauge ir loginį sąvokų pasaulį), bet turi konstitutyvią reikšmę apskritai visai sąmonei ir suvokimui, ar net dar daugiau,— jie todėl viešpatauja sąmonės sferoje, kad yra apskritai būties dėsniai. Priklausomai nuo to, kaip atsakysime į šį klausimą, kitaip atrodys ir loginio racionalumo santykis su loginiais dėsniais: arba tai yra kaip tik tie dėsniai, kurie sukuria loginį racionalumą bei jo specifinį savitumą; arba jie tiesiogiai neturi nieko bendra su pačiu racionalumu; tiesa, čia dar nepaneigiama, kad jiems gali būti būdingas kitokios (pavyzdžiui, ontinės) rūšies racionalumas.

Filosofijos ir logikos istorijoje abu minėti sprendimai turėjo savo atstovų ir šalininkų. Ir ribą tarp jų nubrėžia idealistinės ir realistinės* pasaulėžiūros priešybė. Žinoma, tatai nereiškia, kad dalykišku požiūriu idealizmo ir realizmo priešybė paprasčiausiai sutampa su šitų sprendimų alternatyva, taigi, kad ši alternatyva kyla iš tos priešybės. Vėliau dar pamatysime, kad visų pirma realizmas (suprantamas plačiausia prasme) gali labai įvairiai spręsti šią problemą. Tačiau istoriniu požiūriu tokia priklausomybė, be abejo, egzistuoja.

3. *Idealistinis sprendimas. Jo trūkumai*

Naujausiais amžiais vyravo idealistinė interpretacija. Juk pagrindiniai loginiai dėsniai visada pirmiausia apibūdinami kaip mąstymo dėsniai. Jie valdo mąstymą, o drauge ir pažinimą (pažinimas čia suprantamas tik kaip dalykinis, mokslinis pažinimas). Bet jeigu jie galioja pažintiniam mąstymui, tai argi neturi galioti ir būčiai? Kaipgi kitaip pažinimas būtų būties pažinimas! Idealizmo požiūriu, loginių dėsnių galiojimas būčiai kyla iš jų galiojimo mąstymui. Mąstymas primeta būčiai (kai tik ji pažįstama)

---

* Terminas „realistinė" čia suprantamas plačiausia prasme — kaip idealizmo priešybė. Taigi realistinė yra bet kuri filosofija, neigianti ontinį mąstymo arba sąmonės prioritetą prieš būtį. Dėl to dar iš anksto visai neapibrėžiama, kokios rūšies yra būtis.

savo dėsnius, o tie dėsniai visų pirma yra loginiai dėsniai. Kokia prasme tatai reikia suprasti — ar mes kalbėsime apie tipišką sąmonės idealizmą, teigiantį, kad visą pažinimą nulemia sąmonės formos, ar apie metodinį idealizmą, kurio išeities taškas yra mokslinio pažinimo būtis ir kuris subjektyvumo-objektyvumo priešybę pripažįsta tik kaip kategorinį šito pažinimo matmenį,— mūsų problemos sprendimui galų gale tai neturi lemiamos reikšmės. Nė vienu atveju loginiai dėsniai savo kilme ir esme nėra būties dėsniai, jie priskirtini būčiai tik tada, kai ji pajungiama pažinimo reikalavimams, t. y. apdorojama pagal pažinimo tvarką ir dėsnius.

Čia ne vieta imtis tokios idealistinės koncepcijos dalykinės kritikos. Esminiai tos koncepcijos trūkumai visai neseniai buvo mažne galutinai atskleisti. Mūsų tyrinėjimams pirmiausia svarbūs du dalykai, kurių vienų jau pakanka, kad atmestume tą teoriją *a limine*. Visų pirma ji priskiria mąstymui ir pažinimui tokį vaidmenį, kuris nesuderinamas su jo prasme. Pažinimas savo esme yra ne kūrimas ir formavimas, bet pagava to, kas jam yra duota, taigi to, kas savo būtimi visiškai nepriklauso nuo pažinimo akto, nors empirinis tos pagavos realizavimas visada susijęs su performavimu, apdorojimu, tvarkymu, supaprastinimu ir t. t. Vienaip ar kitaip šią pirminę pažinimo prasmę pripažįsta ir priima kaip prielaidą ir idealizmas. Be to, idealizmas prieštarauja ir fenomenologiniams duomenims. Ontologiniu požiūriu, idealistinė tezė teigia, kad visa be išimties būtis yra sąmonė arba mąstymas. Tai reiškia, kad visos būties rūšys, su kuriomis mes susiduriame paprastame patyrime, sutapatinamos su sąmonės būtimi, redukuojamos į sąmonės būtį (mąstymą). Tai yra, jeigu tik remsimės patyrimu, faktų klastojimas, mažų mažiausiai — *petitio principii*. Turbūt vienas iš svarbiausių laimėjimų, kurį pasiekė modernioji filosofija, yra supratimas, kad būtis yra nevienasluoksnė, nevienmatė ir kad kiekvienas mėginimas visas būties rūšis transponuoti į vieną vienintelę empiriškai apibrėžtą būtį yra dirbtina konstrukcija, kurią galima sukurti tik prievartaujant faktus. Materiali būtis, lygiai kaip ir organinė būtis (gyvybė), savo tiesioginiu pavidalu yra kas tiktai norite, bet ne sąmonės būtis arba mąstymas. Tas pat pasakytina ir apie

psichinę būtį, jeigu tik ji iš anksto nepagrįstai netapatinama su dalykine sąmone. Sąmonės būtis, kaip dalykinė sąmonės būtis, lygiai kaip ir ja pagrįsti mąstymo bei pažinimo fenomenai, yra tik viena būties rūšis, egzistuojanti *šalia* kitų. Tad kritiškai spręsti klausimą apie loginių dėsnių galiojimo sritį, t. y. spręsti, pirmiausia stengiantis atitikti faktus, nesilaikant išankstinio teiginio apie būties vienovę, yra įmanoma tik tuo atveju, jeigu bus skyrium išnagrinėta kiekviena būties sritis. Toks nagrinėjimas, priešingai idealistinei koncepcijai, būtų formalus ontologinis, nes jis neteikia dalykinio prioriteto nė vienai būties sričiai. Bet jeigu dar atsižvelgsime į tai, kad pažinimas yra būtis, kurią visada suponuoja kita būtis, pati *nesanti* pažinimu, tai ontologinis požiūris įgis realistinių bruožų. Juk būtis, esanti pirmesnė už pažinimą ir duodanti pastarajam akstiną, yra tai, kas paprastai apibūdinama kaip *reali* būtis, t. y. tikrovė jos įvairiausiais pavidalais — kaip materiali (daiktinė), psichinė, organinė, socialinė ir t. t. būtis. Šiaip ar taip, tai visada yra būtis laike, o sykiu ir būtis, kuri arba pati yra erdvinė, arba būtinai susijusi su erdviniais* aspektais. Tad jeigu pažinimas pirmiausia yra tikrovės pažinimas ir jeigu jis, kaip būties pažinimas, turi orientuotis į būtį, tai ir pažinimo bei pažintinių darinių dėsningumai turi jeigu ir ne sutapti su pagrindiniais realios būties dėsningumais, tai bent jau būti tiesiogiai priklausomi nuo jų, jais pagrįsti. Taigi loginiai dėsniai būtų galų gale ne kas kita, kaip būties dėsniai arba pažinimo (mąstymo) esmei pritaikytos būties dėsnių modifikacijos; būties dėsniai — realios būties dėsnių prasme.

Sudėtingesnis dalykas yra idealios būties klausimas. Be abejo, ta būtis egzistuoja ne tik per pažinimo aktą ir ne tik tame akte, bet, kaip objektas *sui generis*, ji egzistuoja visiškai autonomiškai ir sudaro atskirą būties sritį. Vis dėlto čia negalima išvengti klausimo: ar ji neįgyja dalykiškumo tik dėl dalykinio nusistatymo, ar ji šia prasme nėra nuo to nusistatymo priklausoma? Ankstesniuose tyrinėjimuose mes mėginome įrodyti šią priklausomybę, kalbėdami apie vieną idealios būties rūšį — *loginę būtį*. Tačiau juk loginė būtis yra ne kas kita, kaip

* Laikas ir erdvė čia suprantami įprastine prasme: kaip laiko trukmė ir erdvės tįsumas.

dalykinė pažinimo ir mąstymo darinių būtis. Taigi ji jau savaime įeina į mūsų problematiką. O kitas idealios būties rūšis — matematinę būtį bei visas kitas „apriorines struktūras" — kol kas galime apeiti, nepadarydami esminės žalos savo problemai. Šiaip ar taip, čia mes susiduriame su *aukštesnio* (antro) *laipsnio* objektais, kurių egzistavimą galima įrodyti tik per pirmojo laipsnio objektus, t. y. per *realius* objektus. Realios būties pažinimas yra idealios būties pažinimo prielaida. Tad klausimui apie loginių dėsnių *galiojimo sritį svarbiausia yra tų dėsnių santykis su* realia būtimi.

4. Tradicinis realistinis sprendimas. Jo trūkumai

Realistinė tezė, skelbianti loginius dėsnius būties dėsniais, t. y. dėsniais, kurių galiojimas mąstymui plaukia iš jų galiojimo būčiai, yra senesnė, pirmesnė. Jos laikėsi jau Aristotelis. Tiesa, realistiškai interpretuoti loginius dėsnius jam palengvino tai, kad jis teigė ir pačią būtį turint loginę (formos, *eidos* požiūriu), racionalią struktūrą. Bet net ir nekreipiant dėmesio į istorinius Aristotelio ontologizmo (realizmo) savitumus, realistinė tezė atrodo visai priimtina. Kai mes pripažįstame tam tikrą tapatumą kiekvienam realiam daiktui, kai teigiame, kad kokio nors objekto spalva tuo pačiu aspektu negali būti sykiu ir raudona, ir neraudona arba kad vienas iš tų dviejų apibrėžimų — raudonas arba neraudonas — būtinai turi tikti tai spalvai, tai darome taip ne todėl, kad čia esama vidinės mąstymo būtinybės, atmetančios bet kokią kitokią mąstymo galimybę, bet todėl, kad pačios stebimos arba pagaunamos dalykų padėtys savo paprastoje tiesioginėje duotybėje verčia mus pripažinti tuos dėsningumus. Mat daiktas tik tada yra daiktas, kai jis turi tapatų branduolį, ir kokia nors spalva visada egzistuoja tik kaip šita apibrėžta spalva, kuri savyje negali būti prieštaringa ir kurioje būtinai turi būti įkūnytas vienas iš dviejų prieštaraujančių predikatų. Taigi loginiai dėsniai pirmiausia yra ontiniai dalykų padėties dėsniai. Jų galiojimas sąvokoms, sprendiniams ir samprotavimams yra antrinis, pagrįstas ontiniu galiojimu. Visi loginiai dariniai pavaldūs tiems

dėsniams kaip tik todėl, kad jiems paklūsta tų darinių nusakoma arba intenduojama dalykų padėtis. Todėl paskutiniu metu A. Pfenderis savo fenomenologinės orientacijos „Logikoje" ir pateikė dvejopas loginių dėsnių formuluotes: ontologinę, liečiančią mąstymo nusakomus faktus, ir tikrąja prasme loginę, vartotiną sąvokoms, sprendiniams bei samprotavimams.

Bet ar galime pasitenkinti šituo problemos sprendimu, jeigu norime ne tik pagrįsti grynai loginį mąstymo dėsnių galiojimą, bet ir iš principo išsiaiškinti jų ontinę reikšmę? Ar tai, kas pasakyta, jau duoda mums pakankamą pagrindą teigti, kad loginiai dėsniai visai tiesiogiai yra universalūs būties dėsniai, aprėpiantys be išimčių visą būtį?

Matyt, tai būtų skubota išvada. Dalykų padėtis, kuri turi įrodyti loginių dėsnių ontinį galiojimą, paimta tiktai iš daiktų būties sferos. Tačiau *daiktų būtis yra dalykinė* ir susijusi su dalykiniu nusistatymu. O kaip bus tada, jeigu, kaip mes mėginome parodyti, esama ir nedalykinės būties? Ar galios čia loginiai principai? Į šį klausimą nėra išankstinio atsakymo. Be to, reikia prisiminti dar vieną dalyką. Kasdieniniame pasaulėvaizdyje vyrauja statinis aspektas. Todėl jis visų pirma orientuojasi į daiktų pasaulį. Būties pagrindą sudaro substancialūs daiktai su pastoviomis materialiomis savybėmis. Tačiau mokslinis pažinimas veikia kasdieninį pasaulėvaizdį, jis tobulėja, ir taip iš esmės panaikinamas statinio daiktų pasaulio prioritetas. Tikruoju pasauliu mokslui yra tapsmo, judėjimo pasaulis; tai, kas jame nekintama, pastovu, iš realių reiškinių perkeliama į jo bendruosius dėsningumus ir apriorines struktūras, t. y. į idealios būties sritį. Tad kyla klausimas: ar loginių dėsnių galiojimas yra kaip nors būtinai susijęs su statiniu būties aspektu? O gal jis yra *aukščiau* statikos ir dinamikos priešybės? Čia mes susiduriame su klausimu, suvaidinusiu reikšmingą vaidmenį istorinėje mūsų problemos raidoje.

Filosofijos istorijoje daugybę kartų — ir antikoje, ir naujaisiais amžiais — buvo iš principo abejojama dėl neriboto visuotinio loginių dėsnių galiojimo. Ir tas abejones reiškė ne tik skepticizmo atstovai, bet visų pirma spekuliatyvūs mąstytojai, didžiųjų metafizinių sistemų kūrėjai, tokie kaip Plotinas bei jo mokykla, o XIX amžiuje —

F. Šelingas ir G. Hėgelis. Egzistuoja dvi problemos, nuolat skatinančios abejoti loginių dėsnių galiojimo srities ribomis. Viena, tai absoliuto ir jo įvairiausių pavidalų problema (absoliutą suprantant kaip dievą, kaip pasaulio visumą); antra, tapsmo (ir judėjimo, ir kokybinės kaitos bei vystymosi) problema. Kiekvienas mėginimas aprėpti absoliutą, naudojantis baigtinių patyrimo objektų kategorijomis, pasirodo esąs neįgyvendinamas; mąstymas čia įklimpsta į neišsprendžiamus prieštaravimus. O jeigu pabandome iki galo išsiaiškinti tuos prieštaravimus, tai absoliutas pasirodo kaip fenomenas, esantis aukščiau visų priešybių, kaip fenomenas, ne atmetantis, bet suvienijantis savyje prieštaringus dalykus *(coincidentia oppositorum)*. Lygiai taip pat ir tapsmas kelia nenugalimas kliūtis bet kokiam loginiais dėsniais paremtam apibrėžimui sąvokomis ir, atrodo, suvienija prieštaringus dalykus. Abiem atvejais filosofinė spekuliacija pasijunta priversta griebtis dialektinio metodo, kurį jai primeta absoliuto ir tapsmo problema. Tačiau dialektika yra pagrįsta prieštaravimų realumo pripažinimu, t. y. ji bent jau tam tikru mastu apriboja loginių dėsnių galiojimą.

Kol kas mes nesigilinsime į visas tas istorijos bėgyje atsiradusias absoliuto ir tapsmo problemų formuluotes bei mėginimus jas išspręsti; beveik visi tie mėginimai yra pernelyg perkrauti metafizika ir per daug susipynę su kitomis problemomis, kad galėtų tikti kaip išeities taškas pagrindinių loginių dėsnių ontinio galiojimo srities tyrinėjimui. Pirmiausia visiškai apeisime absoliuto problemą; tik savo samprotavimų pabaigoje dar sugrįšime prie jos. Tuo tarpu tapsmo problema turės pasidaryti mūsų analizės ašimi. Juk reali būtis, kaip būtis laike, yra tapsmas.

5. *Naujas problemos formulavimas: gnoseologinė klausimo pusė*

a. Loginiai dėsniai ir loginė pažinimo struktūra

Bet kurgi mes galėtume rasti tinkamą sisteminio problemos nagrinėjimo išeities tašką? Juk tai negali būti kiekvieno loginio dėsnio analizė skyrium. Reikia išsaugoti jų

vidinį savitarpio ryšį, kuris visada egzistuoja tikrovės pažinime ir atitinka tų dėsnių reikšmę, o drauge ir pabandyti apžvelgti jų konkretų taikymą, jų realizavimą. O tai mums turbūt geriausiai pavyks tuo atveju, kai išeities tašku pasirinksime tai, kas, kaip mes matėme, sudaro gnoseologinę ir ontologinę loginių dėsnių reikšmę: kad jie yra būtina, o sykiu ir pakankama ir būties, ir pažinimo vienareikšmio apibrėžtumo pagrindinė sąlyga. Dabar ir reikia patikrinti šio teiginio būtinumą ir visuotinumą: ar iš tikrųjų yra esmiškai būtina ir kaip tik todėl akivaizdu, kad visas pažinimas ir visa būtis visada būtų aiškiai apibrėžti ir tuo aspektu vienareikšmiai? Šį klausimą reikės nagrinėti atskirai pažinimo ir atskirai būties požiūriu. Juk nors iš esmės ir tiesa, kad pažinimas tik tada ir tik tokiu mastu yra būties pažinimas, kai jis orientuojasi į būtį ir ja vadovaujasi, tačiau, konkrečiai žiūrint, tarp būties ir pažinimo nėra visiško tapatumo. Todėl pažinimui gali būti būdingi tokie apibrėžimai, kuriems būtyje nėra tikslių ir būtinų atitikmenų. Juk pažinimo struktūrai dar svarbus ir jo lūžimas pažįstančio ir savo pažinimu riboto subjekto mediume.

Juk ribotumas, apie kurį mes čia kalbame, yra ne tik mažesnis pažinimo kiekis, bet kartu ir tam tikra adekvatumo deformacija, būdinga jam, kaip specifiniam žmogiškam pažinimui. Taigi turime galvoje ne atskirus empirinius pažinimo trūkumus ir netobulumus, bet tų trūkumų ir netobulumų būtinybę, tai, ką būtų galima pavadinti jų aprioriniu pagrindu. Koks tas pagrindas yra, mes aiškinomės savo ankstesniuose tyrinėjimuose: tai esminė bet kokio žinojimo ir sąmonės priklausomybė nuo nusistatymų, ypač — pažinimo susietumas su dalykiniu nusistatymu.

Iš pradžių panagrinėkime gnoseologinį klausimo aspektą. Čia pirmiausia reikia išsiaiškinti štai ką: ar vienareikšmis apibrėžtumas yra esminis bruožas viso žinojimo, ar tik pažinimo griežtąja prasme? Taigi, kaip aišku iš ankstesnių samprotavimų, ar jis vienodai priskirtinas ir nedalykiniam, ir dalykiniam žinojimui? Atsakyti neturėtų būti sunku, jei aiškiai suvoksime šio skyrimo prasmę. Tiesa, nedalykinis žinojimas arba sąmonė yra, kaip mes mėginome parodyti savo ankstesniais tyrinėjimais, savaran-

kiškas pažinimo šaltinis, tačiau pats jis dar nėra pažinimas. Kad taptų pažinimu, jis turi pirma būti perkeltas, transponuotas į dalykinę sąmonę. Tik tada, kai tampa dalykiniu, jis iškyla kaip autonominis ir savarankiškai egzistuojantis fenomenas ir prieš pažįstantį subjektą, ir prieš objektą (būtį). O kol jis yra nedalykinis, jis yra tiesioginėje išgyvenimų būtyje kaip jos inherencinis elementas, kaip koks epifenomenas, kuris neturi jokio realaus savarankiškumo ir gali būti išskirtas iš realaus išgyvenimo tik per abstrahuojančią analizę. Tad tyrinėti gryno nedalykinio žinojimo (išgyvenimų žinojimo) apibrėžtumą ir vienareikšmiškumą yra tas pat, kas ir tikrinti paties išgyvenimo apibrėžtumą ir vienareikšmiškumą. Tad jeigu mums rūpi žinojimo, kaip ypatingos ir autonominės sferos, apibrėžtumas ir vienareikšmiškumas, tai kalbėti mes galime tik apie dalykinį žinojimą, taigi — apie pažinimą tikrąja žodžio prasme.

O dalykiniam pažinimui vienareikšmis apibrėžtumas yra ne reikalavimas, keliamas jam iš išorės, bet vidinė būtinybė, tiesiogiai kylanti iš jo prasmės ir paskirties. Pažinti dalykiškai reiškia pažymėti sąvokomis, užfiksuoti griežtai apibrėžtais, t. y. visai konkrečius požymių kompleksus aprėpiančiais prasmių vienetais. Dalykinis pažinimas, kaip matėme, visada yra į loginę sferą pakylėta pagava. Loginės sąvokos yra statiniai vienetai su iš principo pastoviomis, visapusiškai uždaromis ribomis. Tik todėl, kad joms būdingas šis apibrėžtumas ir uždarumas, sąvokos ir sąvokų sąryšiai apskritai yra įmanomi, tik todėl sąvokos pajėgia atlikti joms būdingą pažintinę funkciją.

Turėkime galvoje: įrodymas yra tik tada išbaigtas, pagrindimo ryšys tik tada efektyvus, kai jis yra logiškai pakankamas, t. y. kai jam būdinga imanentinė būtinybė, atmetanti bet kokią kitą galimybę. Įrodymo ir pagrindimo ryšio vienareikšmiškumas priklauso nuo jos pagrindą sudarančių sąvokų santykių vienareikšmiškumo, taigi ir nuo pačių atskirų sąvokų vienareikšmiškumo.

b. *Loginiai dėsniai ir pažinimo pažanga*

Tegul nebus mums čia prikišta: tai, ką mes apibūdiname kaip loginę sąvoką, tėra idealas, kurį tikrovėje atitinka tik nedaugelis sąvokų. Tuo tarpu daugeliu atvejų net mokslinėms sąvokoms būdingas tam tikras neapibrėžtumas, todėl jos nėra ir absoliučiai uždaros, neturi aiškiai apibrėžtų ir nekintamų ribų. Kitaip sąvokų raida būtų neįmanoma. O ši raida juk yra nenuneigiamas faktas, fenomenas, organiškai susijęs su mokslo pažanga. Tai, be abejo, tiesa; tiktai neaišku, kaip reikia suprasti tą sąvokų raidą, ar ji iš tikrųjų panaikina vienareikšmį sąvokos apibrėžtumą, tikslią jos definiciją ir uždarumą. Tikroji žinojimo raida vyksta intuityviame, ikiloginiame pažinimo sluoksnyje naujai atrastų faktų arba naujai atskleistų aspektų pavidalu. Loginėje sferoje ši pažanga reiškiasi tuo, kad arba sukuriamos naujos sąvokos, arba modifikuojamas jau esamų sąvokų turinys, t. y. jos pakeičiamos kitomis giminiškomis sąvokomis. Ir vienu, ir kitu atveju mes susiduriame su griežtai aprėžtais, vienareikšmiškai apibrėžtais dariniais. Todėl kalbėti apie neapibrėžtas, daugiareikšmes sąvokas yra netikslu. Sąvokos, būdamos sąvokomis, turėdamos loginį pavidalą, būtinai yra ir gali būti tik vienareikšmiškai apibrėžtos. Neapibrėžta, daugiareikšmiška gali būti tik tai, kas objekto pagavoje (žinojime) dar neišreikšta ir neužfiksuota sąvokomis. Žinoma, dauguma sąvokų (net ir tiksliųjų mokslų) toli gražu nėra idealios loginės sąvokos; jos tik daugiau ar mažiau priartėjusios prie sąvokos idealo. Tačiau jų netobulumas reiškia ne apskritai apibrėžtumo trūkumą, bet trūkumą tik tokio apibrėžtumo, kuris atitiktų nusakomą objektą. Taigi neapibrėžtumas egzistuoja ne pačioje sąvokoje, jis atsiskleidžia tik per sąvokos ir objekto santykių įtampą. Todėl kiekviena dalykinio žinojimo raidos pakopa turi savą sąvokų sistemą, kuri, kad ir kokia netobula ir neišsami būtų, savo pačios ribose yra vienareikšmiškai apibrėžta ir tiksliai suformuluota*. Turint galvoje visa tai,

* Jeigu, pavyzdžiui, teigiama, kad tokios sąvokos kaip „materija" arba „energija" dar neturi vienareikšmio apibrėžtumo ir gali būti įvairiausiai interpretuojamos, tai toks teiginys reiškia tik tai, kad tos sąvokos ne visiškai aprėpia ir ta prasme ne visapusiškai apibrėžia jomis mąstomą objektą. Ši vienareikšmio apibrėžtumo stoka, žinoma,

kas pasakyta anksčiau, kitaip nė negali būti. Loginė būtis yra statinė būtis, gyvuojanti loginėje erdvėje. Kiekviena sąvoka turi savo apibrėžtą loginę vietą. O turėdama tą vietą, ji savo sistemos ribose yra visiškai tvirta, pastovi, vienareikšmiškai apibrėžta*.

6. Išvados

Kalbant apie pažinimą, mūsų analizės išvados yra tokios: loginiai dėsniai galioja pažinimui, jeigu jis pats yra dalykinis; ir „dalykinis" čia suprantamas ne ta prasme, kad jis intenduoja dalykinę būtį, bet ta prasme, kad jo paties struktūra yra dalykinė. Tačiau dalykinė pažinimo struktūra yra loginė struktūra. Taigi pažinimas, kaip ideali loginė būtis, yra pavaldus mąstymo dėsniams. Bet šia prasme jis nesutampa su pažinimu kaip konkrečia visuma, kaip gyva pagava ir žinojimu. Veikiau jis sudaro tik logiškai formuotą viršutinį konkretaus pažinimo sluoksnį, kurio prielaida yra ikiloginio intuityvaus pagrindinio sluoksnio egzistavimas. Tikrasis pažinimo procesas ir pažinimo progresas vyksta tarp tų dviejų sluoksnių, jiedviem veikiant ir praturtinant vienas kitą. Intuityvus apatinis sluoksnis yra dirva, teikianti viršutiniam sluoksniui duomenis, reikalingus naujų dalykų padėčių konstatavimui. O logiškai pagauta dalykų padėtis savo ruožtu veikia ir padeda diferencijuoti apatinį sluoksnį, drauge atpalaiduodama jame dar snaudžiančią potenciją; t. y. jie praplečia ir pagilina pirminę intuiciją. Juk intuicijoje

turi įtakos fizikos teorijoms, kurių pagrindą sudaro šios sąvokos (arba, tiksliau sakant, konceptai). Taigi šios teorijos nebūtinai yra klaidingos, tačiau, šiaip ar taip, loginiu požiūriu jos nepakankamai pagrįstos ir dar netobulos. Šiaip ar taip, pozityvus šių sąvokų indėlis į fizikos, loginiu požiūriu gerai motyvuotos fizikinės teorijos, sąvokų sistemą yra pagrįstas tais jų aspektais, kurie turi loginę struktūrą, kitaip sakant, yra vienareikšmiškai apibrėžti.

* Itin aiškiai tatai rodo matematikoje įprastas dedukcinis įrodymo metodas. Juk pedantiškas matematinio metodo tikslumas labiausiai reiškiasi siekimu suteikti visiems pagrindiniams principams bei pagrindinėms prielaidoms griežtą loginę struktūrą, taigi priimti tik tokias sąvokas ir aksiomas, kurių reikšmė yra aiškiai aprėžta ir vienareikšmiškai apibrėžta, net jei dėl šito vienareikšmio apibrėžtumo tenka sutikti, kad sąvokos yra sudaromos šiek tiek dirbtinai ir joms trūksta dalykinio intuityvaus įžvalgumo.

glūdi pats objektas (esatis), ji yra ne kas kita, kaip apraiška, objekto aspektas. Ir šito aspekto, šitos apraiškos neadekvatumas ir netobulumas skatina pažinimą vis naujiems intuicijos aktams, vis toliau ir giliau siekiančiai diferenciacijai ir integracijai. Taigi ryšys su intuityviu pagrindiniu sluoksniu, su pačiu objektu sukelia pakitimus viršutiniame loginiame sluoksnyje ir duoda akstiną kurti ir pergrupuoti sąvokas. Tačiau taip veikia ne pats viršutinis sluoksnis, atsirandantis kiekvienoje sąvokomis konstruotoje teorijoje, kiekviename įrodymo ir pagrindimo procese. Taigi mes turime skirti sąvokos loginę būtį pačią savaime nuo sąvokos santykio su intuicija, nuo jos atvirumo intuityviai pagavai. Pati savaime ji yra statinis, uždaras, vienareikšmiškai apibrėžtas darinys. O santykyje su intuityviu pagrindu ir pačiu objektu — neuždara, dinaminė, problemiška. Jei norime šį skirtumą užfiksuoti ir terminologiškai, tai sąvoką šia antrąja reikšme galime apibūdinti ne kaip sąvoką, bet kaip *konceptą,* o terminą „sąvoka" naudoti tik loginei sąvokos būčiai pačiai savaime. Tad galima pasakyti: sąvokos yra idealūs dariniai, nekintami ir negalintys vystytis; jie yra vienareikšmiškai apibrėžti ir visuose savo ryšiuose pavaldūs pagrindiniams loginiams dėsniams. Tuo tarpu konceptai kinta ir gali tobulėti. Jie priklauso realiai tapsmo, tampančio (gyvo) pažinimo sričiai. Todėl tai, ar joms apskritai galioja ir kokiu mastu galioja loginiai dėsniai, galima bus nustatyti tik tada, kai išsiaiškinsime paties tapsmo santykį su loginiais principais.

GNOSEOLOGIJA

I. ĮVADAS

Pradėdami gnoseologijos kursą, visų pirma turime apibrėžti bendrą šito kurso planą ir pobūdį ir nurodyti pagrindinį jo uždavinį. Jei apžvelgsime naujausiųjų amžių filosofiją, ypač kris į akis išimtinė reikšmė, kurią gnoseologija įgijo tarp filosofijos mokslų. Iš pirmo žvilgsnio tai nesuprantama. Atrodytų, kad pažinimas yra: 1) specialus klausimas, kuris mažiau svarbus negu daugelis kitų klausimų (etikos, estetikos, religijos), 2) grynai teorinis klausimas, kuris tiesiogiai neturi didelės reikšmės gyvenimui. Šiaip ar taip, atsakymas į klausimą: kas yra pažinimas, kaip gali būti apibrėžiama jo esmė? — neatsilieps praktiniam pažinimui ir jo pažangai. Mokslo likimas nuo jo nepareina, nes mokslo vertė sąlygojama pirmiausia praktinio jo vaisingumo ir įtakos kultūrai. Tuo tarpu mes matome, kad gnoseologija užima filosofijoje privilegijuotą vietą.

Jau senovėje pažinimo problema vaidino labai svarbų vaidmenį. Tiesa, iš pradžių gnoseologija dar nebuvo atskiras mokslas. Savarankiška ji pasidarė sofistų, vėliau Platono ir Aristotelio filosofijoje. Šių filosofų pasaulėžiūroje pažinimo problema ne tik susieta su būties problema, bet ir susipina su ja ir iš dalies sutampa. Pavyzdžiui, platonizme idėjų pažinimo problema sutampa su ontologijos problema, nes idėjos, *anot Platono, yra tikroji būtis*. Kartu tai yra etikos problema, nes dorovė — tai ne kas kita, kaip pažinimas, savęs paties pažinimas. Pagaliau sielos giminystė su idėjomis yra ir pagrindinė religijos problema, nes nuo idėjų pažinimo pareina išganymas ir išsivadavimas nuo nuodėmių. Racionalizmas (R. Dekartas, B. Spinoza) pripažįsta, kad sielos esmė yra mąstymas. Anot G. Hėgelio, pasaulio gyvenimas, istorijos procesas, žmonijos evoliucija yra ne kas kita, kaip absoliutinės idė-

14 Užsak. Nr. 478

jos išsiskleidimas, dėl kurio absoliutinė dvasia arba idėja pasiekia savimonę (savęs pažinimą). Ir visada, kai gimsta nauja originali filosofinė sistema, ji savaip nušviečia pažinimo problemą, ir jos originalumas visų pirma pareina nuo naujo gnoseologijos supratimo ir interpretavimo (pavyzdžiui, empirizmas ir intuityvizmas).

Naujaisiais amžiais toje filosofijos srovėje, kuri vadinama kriticizmu ir kurios pradininkas buvo I. Kantas, gnoseologija tapo visos filosofijos pagrindu. Gnoseologija nuo I. Kanto laikų yra ta filosofijos dalis, kuri daugiausia išgvildenta ir išnagrinėta. Kriticizmo nuomone, visas kitas filosofijos problemas galima spręsti tiktai remiantis gnoseologija. Nuo gnoseologijos ir jos pamatavimo priklausanti bendra filosofinio mąstymo kryptis ir vertė. Kriticizmas viešpatavo filosofijoje XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje, ir tik po to pasireiškė reakcija prieš tokį filosofinio mąstymo vienašališkumą.

Žinoma, tokia išimtinė gnoseologijos padėtis nėra atsitiktinė. Iš tikrųjų, jei pati filosofija yra mokslas ir pretenduoja būti tikru pažinimu, ir, be to, pažinimu, kuris tam tikru būdu viską apima ir pamatuoja būties (pasaulio) vienybę, tai visų pirma ji turi paaiškinti, kas yra ji pati. O kadangi ji yra žinojimas (mokslas), tai ji turi kreipti ypatingą dėmesį į problemą, kas yra pažinimas, kokios tikro pažinimo sąlygos ir ribos, kokį vaidmenį pažinimas vaidina žmonių gyvenime (kultūroje). Nereikia manyti, kad gnoseologija turi filosofijai tik pagalbinę reikšmę, atlieka tiktai metodiškos propedeutikos funkciją. G. Hėgelis teisingai apibūdino filosofiją kaip žmonijos kultūros objektyviosios dvasios savęs pažinimą (Selbsterkenntnis). Filosofija yra ne atsitiktinis istorinis reiškinys, kurio galėtų ir nebūti, o būtinas žmogiškos dvasios (kultūros) pasireiškimas, kuriame šiaip ar taip atsispindi dvasios prigimtis, pats kultūros šaltinis. Be to, kultūros sąrangos analizė įtikina mus, kad nė vienas kultūros reiškinys ar faktorius taip giliai neįsiskverbia į visas kitas kultūros sritis ir neturi tokios įtakos kaip pažinimas. Tai ypač aiškiai pasirodo Europos kultūroje. Čia pažinimas įgijo autonomiją, kuri pripažįstama absoliutine vertybe ir suponuoja niekuo neribotą tyrinėjimo laisvę. Tiesa nuo nieko nepriklausanti ir niekam netarnaujanti. Iš to išplaukia troški-

mas pasiekti absoliutų, visa apimantį pažinimą, kuris nepriklausytų nuo jokių dogmų.

Pažinimo įtaka pasireiškia įvairiose kultūros srityse. 1. Dorovės sferoje matome, kad tikros dorovės be pažinimo negali būti. Sokrato iškeltas klausimas, kas yra gera ir kas bloga, yra susijęs su etikos (dorovės) esme. Etika negali be šio klausimo apsieiti, negali jo išvengti. Sąžinė — gyvas dorovinės sąmonės balsas — yra ypatinga pažinimo rūšis. 2. Religijoje visa mistika glaudžiai susijusi su pažinimu. Tiesioginis dievo pažinimas, dievo intuicija — tai aukščiausias mistiškos ekstazės laipsnis. Tikra religija, gnosis, anot bažnyčios tėvų (Klemenso Aleksandriečio ir kitų), yra ne kas kita kaip dievo pažinimas. 3. Meno srityje estetinė pagava ir estetinis supratimas — tai ypatingos rūšies pažinimas, kuris esmingai skiriasi nuo mokslinio pažinimo, vis dėlto kai kuriais atvejais su juo susiliečia, jį papildo arba yra jo pagrindas (intuicijos vaidmuo moksluose, ypač istorijoje). (Senovės istorija, kaip ir retorika, buvo laikoma meno rūšimi ir traktuojama kaip menas, pavyzdžiui, Tukidido.) 4. Pagaliau ir senovės mitai priskiria pažinimui sprendžiamą reikšmę žmogaus likime. Biblijoje uždraustasis vaisius siejamas su gėrio ir blogio pažinimu, kuriuo žmogus prilygsta dievui; antra vertus, pažinimas čia yra nusidėjimas ir atsimetimas nuo dievo. Graikų mitologijoje — pagal orfinius mitus — nemirtinga siela nusideda, užmiršdama savo dievišką kilmę ir nukrypdama į juslinį pasaulį (susijungdama su medžiaga), ir tik atsiminimas, žinojimo įgijimas išvaduoja sielą nuo kūno tamsybės ir vėl priartina ją prie dievo. Pagaliau ir pasakojime apie Prometėją, pagrobusį dievišką ugnį iš dangaus ir atnešusį ją žemėn žmogui, ugnis yra ne vien materialinės, bet ir intelektualinės kultūros pradmuo ir simbolizuoja ne vien technišką mokėjimą, bet ir žinojimą.

Taigi pažinimo problema užima svarbią vietą ne tik kriticizme, bet ir filosofijoje apskritai. Tai problema, kuri liečia visą kultūrą, ypač europiečių. Bet, žinoma, tai nereiškia, kad ji yra visos filosofijos pagrindas, kaip tvirtina kritinis idealizmas. Pažinimo problemos analizė turėtų parodyti, kad šita problema ir jos sprendimas pareina nuo kitų problemų, visų pirma būties problemos.

Dabar išsiaiškinsime, koks mūsų kurso pagrindinis uždavinys, kaip tas kursas bus sudarytas, kokio plano laikysimės.

Visų pirma reikia užsiimti tuo, kas dabar vadinama pažinimo fenomenologija, t. y. paprastu pažinimo aprašymu, paties žinojimo fakto aprašymu, kuris remiasi tiktai tuo, kas mums yra duota patyrime, ir apsieina be jokių konstrukcijų arba teorinių supozicijų (hipotezių). Toks fenomenologiškas aprašymas pagrįstas patyrimu, patyrimo duomenimis, bet jis vis dėlto nėra empiriškas paprasta žodžio reikšme, nes jis nagrinėja ne atskirus konkrečius pažinimo duomenis, domisi ne jais, bet yra nukreiptas į bendrą pažinimo struktūrą ir prigimtį. Jis remiasi idealiąja intuicija. Kas tai yra, pamatysime vėliau.

Toks fenomenologiškas aprašymas pasižymi tuo, kad izoliuoja pažinimą, nagrinėja jį atskirai nuo visų tų procesų, su kuriais jis realybėje yra susijęs, ir nuo tos aplinkos, kurioje jis vyksta. Tiktai tokios izoliacijos būdu galima iškelti aikštėn gryno pažinimo sąrangą ir esmę. Vadinasi, mes čia nesidomime tuo, iš kur pažinimas gimsta, kokiam tikslui jis tarnauja, kokie kiti faktoriai jį veikia (dėmesys, instinktai, valia, nauda), bet abstrahuojamės nuo visų šitų dalykų ir žvelgiame tiktai į patį pažinimą ir jo struktūrą.

Antra vertus, mes negalime tenkintis tokia pažinimo analize, pagrįsta izoliacija ir atitraukimu, nes ji lieka abstrakti ir nesiskaito su tomis sąlygomis, nuo kurių priklauso gyvas, konkretus pažinimas. Šios sąlygos gali turėti pažinimui svarbią reikšmę ir įtaką. Iš tikrųjų nereikia manyti, kad pažinimas žmogaus gyvenime su kitais faktoriais yra susijęs tik išoriškai ir mechaniškai, kad valia ir instinktai, jausmai ir mąstymas yra savarankiški dalykai, kurie tik atsitiktinai susiduria žmogaus sieloje ir todėl negali esmingai veikti vienas kitą. Priešingai, visi šie faktoriai pareina nuo žmogaus, nuo gyvo organizmo vidinės vienybės ir todėl organiškai susiję vienas su kitu ir gali būti izoliuoti tiktai dirbtiniu abstrakcijos būdu. Tai mums aiškiai parodo žemesnieji organizmų evoliucijos laipsniai, kur visi šie faktoriai dar nediferencijuoti ir atskirai nepasireiškia. Jeigu šių faktorių vienybė yra pirminis, o jų diferencijuotumas — antrinis dalykas, tai aišku, kad paži-

nimo prigimtis pareina nuo jo ryšio su kitais faktoriais, nuo gyvo organizmo vienybės ir negali būti išgvildenta nesiskaitant su šituo bendru visų sielos pasireiškimų pamatu. Štai kodėl fenomenologiška pažinimo analizė turi nagrinėti jį dviem aspektais: 1) tuo, kuris suteikia mums gryną izoliuotą pažinimą ir 2) tuo, kuris išaiškina pažinimo vietą ir uždavinį žmogaus gyvenime ir kultūroje. O šis antrasis aspektas reikalauja, kad analizė remtųsi patyrimo duomenimis, kad ji, taip sakant, įsiklausytų į tai, ką sako pats patyrimas, ir stengtųsi jo kalbą teisingai suprasti, bet nieko prie jos nepridėtų ir visiškai į ją nesikištų. Tai labai sunkus dalykas, sunkesnis negu paprastai manoma.

Toks konkretaus pažinimo nagrinėjimas, kuriam rūpi, kaip pažinimas vyksta konkrečiomis aplinkybėmis, turi skaitytis su visomis pažinimo rūšimis, t. y. remtis plačiu empiriniu fundamentu, gausia konkrečia medžiaga. Paprastai dėmesys kreipiamas tik į tam tikras pažinimo rūšis, būtent į tas, kurios prieinamiausios tyrinėti ir laikomos tipiškomis pažinimo formomis. Tai yra, pirma, išorinė percepcija, arba materialių daiktų bei reiškinių pagava, ir, antra, mokslinis pažinimas, pažinimas tikslia žodžio prasme, kuris yra patikrintas, metodiškas ir įgijęs visišką pasitikėjimą. Tokiu pavyzdiniu žinojimu visų pirma laikomi tikslieji gamtos mokslai, ypač tie, kurie naudojasi matematiniais metodais. Sakoma, kad pažinimui geriausiai atstovauja tikslieji mokslai, nes jie yra tobuliausi ir juose pažinimo esmė pasireiškia aiškiausiai. Tačiau toks tyrinėjimo būdas yra pavojingas, ne visiškai patikimas. Mat kitos pažinimo rūšys skiriasi nuo tikslaus mokslinio pažinimo ne tik kiekybiniu, bet ir kokybiniu atžvilgiu. Tai ne tik mažiau tikslus ir tobulas žinojimas, bet žinojimas, kuris esmingai skiriasi nuo matematinio žinojimo ir negali būti vertinamas remiantis pastaruoju. Kokios įvairios yra pažinimo rūšys, galima spręsti iš jų lyginimo, pavyzdžiui, materialių daiktų pagavos lyginimo su kitų sielos supratimu, matematinio žinojimo — su istoriniu žinojimu, teorinės fizikos, pagrįstos matematiniais metodais,— su estetine percepcija, praktinio kasdieninio žinojimo — su loginiu pažinimu, su idėjų, bendrų sąvokų pažinimu ir t. t.

Reikia dar pridurti, kad gnoseologija — ir tai suprantama — yra glaudžiai susijusi su logikos ir psichologijos

mokslu, ir todėl gnoseologijos kursas suponuoja tam tikras žinias iš logikos ir psichologijos srities.

II. ŽINOJIMO (PAŽINIMO) APRAŠYMAS

Pažinimo aprašymas turi nustatyti, kas yra kiekviename pažinime ir be ko pažinimo negali būti. (Mokslinis aprašymas turi būti išsamus ir tikslus; tuo jis skiriasi nuo meninio aprašymo.) Aprašymą reikia pradėti nuo to, kas akivaizdu ir savaime suprantama. Jei imsime įvairius pavyzdžius: paprastą percepciją, regėjimo aktą, astronominį kometos stebėjimą, ligos nustatymą iš tam tikrų simptomų, matematinį įrodinėjimą, psichologinę emocijos (meilės, baimės) analizę, kokio nors istorinio dokumento interpretaciją,— tai pamatysime, kad visur žinojimas ir pažinimo aktas suponuoja du faktorius arba momentus — tą, kas pagauna, ir tai, kas pagaunama, kas stebi ir kas stebima, kas mąsto ir kas mąstoma, kas supranta ir kas suprantama, kas pažįsta ir kas pažįstama. Trumpai sakant, tai — pažinimo *subjektas* ir pažinimo *objektas*, *S* ir *O*. Koks yra jų santykis, apibūdinąs kiekvieną pažinimą?

1. Subjekto ir objekto koreliacija yra būtina ir esminga. Galima tvirtinti, kad pažinimo gnoseologinės koordinacijos ribose nėra *S* be *O* ir *O* be *S*. Šita koreliacija suponuoja du narius, kurie santykiauja vienas su kitu. Net tais atvejais, kai *S* ir *O* sutampa realybėje (savęs pažinime — savimonėje), šis skirtumas neišnyksta. Kai aš pažįstu patį save, aš, taip sakant, susiskaidau į dvi dalis: į pažįstantį subjektą ir pažįstamą objektą. Kad toks susiskaidymas yra galimas, mums rodo asmenybės dvilypumas — psichiškai nenormalūs atvejai, kurie skiriasi nuo normalių tik tuo, kad čia pranyksta žinojimas, jog subjektas ir objektas realybėje yra tas pats.

S ir *O* santykis pasižymi tam tikromis ypatybėmis. Visų pirma jis yra *neapverčiamas*. *S* nesantykiauja su *O* taip, kaip *O* su *S*. *S* pažįsta *O*, pagauna, suvokia, užvaldo jį išeidamas už savo ribų. Pažindamas jis įgyja kažką nauja. *O*, priešingai, yra pagaunamas, pažįstamas, bet pats nekinta, nepereina į subjektą, nepasidaro jo nuosavybe, lieka tas pats. Pažinimo aktas jo neveikia, neturi

jam įtakos. Objektas stovi prieš subjektą kaip kažkas nuo subjekto *nepriklausoma. Objectum* — tai reiškia: kas yra pamesta prieš subjektą.

2. Kas yra *S*? Kiekvienas žmogus ir apskritai kiekviena būtybė, kuri turi sugebėjimą pažinti (gyvūnas, angelas, dievas). Tai visų pirma atskira konkreti būtybė (Jonas, Petras ir t. t.). Taip pat galima sakyti, kad šita tauta, klasė, luomas suprato, kas yra laisvė, švietimo vaisiai ir t. t. Šiuo atveju *S* — kolektyvinis asmuo. Bet šitas kolektyvinis *S* gali pažinti tiktai tiek, kiek pažįsta tie atskiri konkretūs individai, kurie jį sudaro arba jam atstovauja. Štai kodėl gnoseologija visų pirma turi kreipti dėmesį į šitą individualų subjektą, nors atskiro individo pažinimas ir priklauso nuo kitų individų, anksčiau buvusių kartų žinojimo, bendro kultūros lygio ir t. t. Tai jau atskira problema, kuri gali būti sprendžiama tik išsprendus pirmąją.

Kas yra *O*? Viskas, kas yra, šiaip ar taip egzistuoja ir yra prieinama pažinimui. Vadinasi, tai ne tik pojūčiais pagaunami objektai, bet ir idealūs dalykai, kaip skaičiai, geometrinės figūros, sąvokos, dėsniai, taip pat psichiniai reiškiniai, jausmai, vaizdiniai, suklydimai ir t. t.

Kadangi *O* yra viskas, kas *yra* (realiai ir idealiai), tai iš to aišku, kad iš principo pažinimui *nėra ribų*. Pažinimas visuomet suponuoja *O* būtį, o ne kuria ją. Jis nieko nekeičia *O* būtyje,— tai išplaukia iš *O* nepareinamybės nuo *S*. Žinoma, tas faktas dar neapibrėžia, kokia ta būtis yra.

Pasakymas: *O* stovi prieš *S* — yra metaforiškas. Čia turimas galvoje ne erdvinis *S* ir *O* santykis. *S* ir *O* koreliacija nepareina nuo erdvės ir iš principo — nuo laiko. Tiktai statomas prieš *S* kaip kitoks negu jis ir nepriklausomas nuo jo dalykas, *O* pasidaro *pažinimo objektu*. Taigi pažinimas sąlygojamas trijų dalykų — *S*, *O* ir jų koreliacijos, kuria ir yra pagrįstas žinojimas kaip ypatingas reiškinys. Vadinasi, žinojimas priklauso nuo *S* ir *O* koreliacijos, bet žinojimo *turinys* — tiktai nuo objekto, nes pažinimo uždavinys — pateikti subjektui objektą tokį, koks jis iš tikrųjų yra, nieko jame nepakeitus. Bent jau toks yra idealas, į kurį orientuojasi ir prie kurio stengiasi priartėti kiekvienas pažinimas. Bet tiktai mokslinis paži-

nimas iškelia aikštėn šitą būtiną pažinimo sąlygą ir sąmoningai skaitosi su ja.

Vadinasi, viskas, kas būdinga tam tikram objektui ir skiria jį nuo kitų, turi atsispindėti žinojime ir būti jame išreikšta, atvaizduota. Todėl kiekvienas žinojimas savo esme — *objektyvus*. Pažinimas atstoja objektą, atstovauja jam. Subjektas neturi turėti įtakos pažinimo turiniui, jis tiktai priima tai, kas jam objekto suteikiama, tad šia prasme jis *receptyvus*. Bet tai neprieštarauja tam, kad subjektas pačiame pažinimo akte yra aktyvus, kad jis susikaupia, kreipia dėmesį į objektą, įsigilina į jį ir t. t. Jei pažinimui turi įtakos pats subjektas, jei jis jam prideda nuo savęs kažką, ko nėra objekte, tai pažinimas įgyja subjektyvų pobūdį, ir šitas subjektyvus elementas turi neigiamą vertę, nes jis prieštarauja pažinimo esmei, kuri reikalauja, kad jis būtų objektyvus. Todėl pažinimas, kai jis yra sąmoningas ir metodiškas, visuomet stengiasi atsikratyti nuo visko, kas yra subjektyvu.

Kadangi pažinimas pareina nuo *S* ir *O* koreliacijos, tai jį galima analizuoti iš įvairių pusių. Visų pirma pažinimą galima nagrinėti kaip aktą, kuris priklauso subjektui. *S* — konkretus individas, kuris ne tik pažįsta, bet ir jaučia, turi instinktus, pageidauja, siekia, ryžtasi, vertina ir t. t. Visi šie faktoriai veikia pažinimą ir dalyvauja jam vykstant. Todėl svarbu nustatyti, koks yra pažinimo santykis su šiais faktoriais apskritai ir specialiai tam tikru atveju. Tai yra uždavinys pažinimo psichologijos, kuri tiria visas aplinkybes, glūdinčias sieloje (sąmonėje) ir veikiančias pažinimą.

Bet pažinimą galima nagrinėti ir iš objekto pusės, domėtis tuo, kas jame objektyvu, t. y. pažinimo turiniu. Bendra pažinimo struktūra turi šiaip ar taip atsispindėti objekto (pažįstamos būties) struktūroje. *Jos atskleidimas — žinojimo teorijos* uždavinys. Jei mes žinojimo struktūrą tiriame neatsižvelgdami į tai, ar ji atitinka objektą, tai yra formalioji logika. Tokiu atveju galima sakyti, kad logika — gnoseologijos dalis. Bet apskritai logika skiriama nuo gnoseologijos, ji yra mąstymas. Nuo formaliosios logikos skiriasi transcendentalinė logika. Pagaliau jei mes patį objektą tiriame neatsižvelgdami į žino-

jimą, tai pereiname prie atskirų mokslų — fizikos, chemijos, istorijos ir t. t.

Pačioje gnoseologijoje reikia skirti *pažinimo teoriją* ir *žinojimo teoriją*.

Pažinimo teorija domisi pačiu pažinimo aktu, sprendžia klausimą, kaip *S* gali pagauti O, ką tai reiškia, koks yra santykis tarp *S* ir O. Paprastai šis klausimas taikomas juslinei percepcijai (kaip *S* pagauna išorinį materialų objektą), bet jis galioja apskritai kiekvienam pažinimo aktui, nes O stovi prieš subjektą ir nepriklauso nuo jo (todėl šitas aktas yra *transcendentinis*). *S* išeina už savo ribų pažindamas O.

Senovėje Demokritas ir jo mokykla naiviai aiškino šitą fenomeną: jei aš matau kokį nors daiktą, tai iš jo išteka labai maži vaizdai, pavidalai, kurie įsiskverbia į mano akis ir sukelia ten regimojo objekto pagavą. Nors toks aiškinimas naivus, dogmatiškas, tačiau pati problema yra teisingai iškelta: pažįstantis subjektas, taip sakant, ne uždarytas, bet atviras ir sugeba gauti įspūdžius iš aplinkos (kitų daiktų, subjektų). O nuo teisingo problemos iškėlimo priklauso ir teisingas jos sprendimas. Tai pirmas būtinas žingsnis problemai spręsti, be kurio negalima eiti toliau.

Žinojimo teorija liečia žinojimo struktūrą, kuri gimsta, kai pažinimo aktas jau įvyko ir liko tiktai jo padarinys, rezultatas. Šis rezultatas išreiškiamas mūsų tvirtinimais, kuriems būdinga tam tikra struktūra, arba sąranga,— sprendiniais ir jų elementais — sąvokomis.

Mes galime nagrinėti sprendinių ir sąvokų struktūrą, kiek ji tarnauja pažinimo tikslams. Sprendinių ir sąvokų ryšys bei santykiai leidžia mums iš duotųjų sprendinių samprotavimo būdu išvesti naują sprendinį, t. y. išplėsti mūsų pažinimą, įgyti naujų žinių. Iš logikos mes žinome, kad išvada yra susijusi su premisomis būtinu ryšiu ir kad premisų teisingumas laiduoja išvados teisingumą. Toks išvadų, gautų pagal loginius dėsnius ir taisykles, teisingumas vadinamas *formaliąja tiesa*. Formalioji tiesa, jos sąlygos ir struktūra yra logikos objektas. Bet formalioji tiesa yra tik hipotetinė, sąlygiška, nes ji visai nesidomi tuo, ar premisos patikrintos, ar ne ir ar jos pamatuotos. Jei mes pamatuosime duotąsias premisas tuo, kad išvesime

jas iš kitų premisų ir t. t., tai galų gale prieisime prie tokių premisų, kurių toliau logiškai pamatuoti jau negalima. Šios premisos (sprendiniai) ir yra tos supozicijos, kuriomis remiasi mūsų žinojimas tam tikroje srityje ir kurias mes pripažįstame todėl, *kad laikome jas akivaizdžiomis* ir teisingomis be loginio patikrinimo. Pavyzdžiui, akivaizdumu pasižymi atskiri sprendiniai, kurie išreiškia kokį nors faktą (aš matau, aš skaitau gnoseologijos paskaitą ir t. t.) arba bendrą ryšį (tiesė — trumpiausias nuotolis tarp dviejų taškų). Toks atvejis, kai mūsų sprendiniai atitinka žinojimo tikrovę, patį pažįstamą objektą, vadinamas *materialiąja tiesa*. Ši materialioji tiesa ir yra pagrindinė gnoseologijos problema.

Ir tai suprantama: jei žinojimo tikslas yra tai, kad jis atstotų mums patį objektą, pateiktų jį tokį, koks jis iš tikrųjų yra, tai žinojimas turi atitikti patį objektą; tik toks žinojimas gali būti vadinamas tikru, teisingu. Žinojimas turi būti teisingas, nes priešingu atveju jis nebūtų tai, ką jis reiškia, t. y. žinojimas. Bet kad žinojimas nėra visur ir visuomet teisingas, tai savaime aišku, nes yra klaidų ir suklydimų. Todėl ir kyla klausimas: kokios teisingo žinojimo sąlygos? Ar galimas teisingas žinojimas? Kaip atsiranda klaidos, suklydimai? Maža to, žinojimas turi būti ne tik teisingas, bet ir *būtinas,* nes tiesa gali būti ir atsitiktinė. Tai reiškia: nepakanka, kad mano žinios atitiktų objektą, bet reikia, kad aš žinočiau apie šitą atitikimą ir išsiaiškinčiau, kodėl laikau žinojimą teisingu. Vadinasi, žinojimo tiesa turi būti patikrinta, pamatuota; tokį patikrintą pažinimą mes vadiname įtikimu (certus, wahr). Mes turime mokėti skirti tikrą ir klaidingą žinojimą, arba, kitaip sakant, mes turime turėti tiesos (materialiosios) matą, arba kriterijų. Formalioji logika gali nurodyti tik formalų tiesos kriterijų. O materialiosios tiesos kriterijų gali nustatyti ne logika, bet tiktai gnoseologija. Toks kriterijus reikalauja, kad 1) pagrindiniai žinojimo principai ir supozicijos būtų pamatuoti ir 2) mūsų percepcijos atitiktų realybę. Mokslas, kuris tiria realų pasaulį, remiasi patyrimu, faktais. Mokslas pripažįsta tuos faktus, jei jie tiksliai nustatyti. Bet faktus mums suteikia mūsų percepcijos, o pozityvus mokslas nesidomi tuo, kiek jos atitinka realybę, patį objektą, kiek jos atkuria jį arba

atstovauja jam. Šį klausimą galima spręsti tiktai remiantis *S* ir *O* koreliacija, vadinasi, tai yra gnoseologijos problema.

Apie gnoseologijos problematiką galima spręsti iš tokios schemos:

Gnoseologija

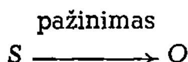
Pažinimo teorija	Žinojimo teorija
Pažinimo akto analizė.	Žinojimo, kaip pažinimo akto padarinio, analizė.
Kaip *S* gali pažinti *O*, jei *O* stovi prieš *S* ir nepriklauso nuo jo?	Formali jo struktūra, kuri laiduoja formaliąją tiesą (mąstymo taisyklingumą).
Transcendentinis aktas.	Jo struktūra materialiu atžvilgiu.
Kaip galima pažinti materialiąją tiesą? Kaip yra galima, kad žinojimas atitinka objektą?	Kaip žinojime atsispindi paties pažįstamo objekto struktūra?
	Koks mąstymo dėsnių santykis su būties dėsniais?

Kadangi mąstymo dėsniai yra formalūs, tai kyla klausimas, ar jie yra būties dėsniai, ar jie turi ontologinę reikšmę. Ar yra tokių būties dėsnių, kuriuos atitinka ir kuriais pagrįsti loginiai dėsniai? Jei aš tvirtinu: šita siena balta, aš negaliu kartu tvirtinti, kad ji yra juoda. Tai prieštaravimas. Ar jis liečia tik sprendimą, mąstymą, žinojimą ir tik jam galioja? Ar ir tikrovės dalykų padėtis yra tokia, kad tas dalykas, kuris baltas, negali kartu būti ir juodas, ar ir realybėje viena determinacija pašalina kitą? Tai gnoseologijos problema.

Su šitais klausimais glaudžiai susiję ir kiti, kuriuos tik trumpai apibrėšime.

Nė vienas pažinimo aktas negali apimti objekto ištisai, o pagauna ir suvokia tik tam tikrą jo dalį, pusę, aspektą. Tačiau tą patį galima pasakyti apie visus pažinimo aktus, jų visetą, ir ne tik tų aktų, kuriuos atlieka atskiras individas, bet ir apie visos žmonijos žinojimą, kuris orientuotas į visą pasaulį arba kuris liečia atskirą objektą. Šis žinojimas visuomet, kiekvienu istoriniu momentu nepilnas, netobulas, vienašališkas. Jis apima tiktai atskirus

objektus, šalis, aspektus, dalis, savybes ir ypatybes. Tuo tarpu realus, konkretus objektas yra visų šių aspektų, savybių, dalių ir t. t. visetas arba vienybė. Todėl žinojimas apskritai ir kiekvienas mokslas arba kiekviena žinojimo šaka gali toliau plėstis, vystytis ir gilintis į objektą. Tai galima pavaizduoti šitaip:



Riba, kuri skiria pažintą O dalį nuo nežinomos, kinta, t. y. pereina iš vienos vietos į kitą, ji juda iš O_a į O_b, O_c ir t. t.

Iš to kyla klausimas: kaip yra galimas ribos tarp O_a ir O_x judėjimas? Kaip pereinama nuo nežinojimo prie žinojimo? Ir jei šita riba nepastovi ir todėl reliatyvi, sąlygiška, tai ar esama absoliučios ir pastovios pažinimo ribos, už kurios jis jau negali plėstis? Jei yra dar daug mūsų nepažintų dalykų, tai ar yra tokių dalykų, kurių apskritai negalima pažinti (transintelligibiles)? Su pažinimo riba susijusi dar viena pažinimo ypatybė, kuri iš pirmo žvilgsnio atrodo mįslinga. Žinojimą lydi ne tik savimonė, sąmoningumas (tai reiškia, kad aš žinau, jog žinau), bet ir jo paties ribotumo žinojimas (tai reiškia, kad žinodamas aš žinau ir tai, jog mano žinios neapima viso objekto, jog be to, ką aš žinau, yra ir tai, ko aš nežinau). Vadinasi, yra nežinojimo žinojimas, į kurį pirmasis atkreipė dėmesį Sokratas. (Jis tvirtino: aš išmintingesnis už kitus filosofus — sofistus, nes jie nieko nežino, bet mano, kad žino; aš žinau, kad nieko nežinau.) Tai kaip tik yra kiekvieno klausimo arba problemos esmė. Kas yra klausimas? Aš žinau, kad objektas yra, bet nežinau, koks jis yra, arba aš žinau, kad jis turėtų turėti ypatybes, bet kokias — nežinau. Tiktai per klausimą, per problemas ir jų iškėlimą yra galima pažinimo pažanga. Galima sakyti, kad pažinimas yra *probleminis,* jis rutuliojasi ir išlavėja per problemas, jis visuomet stengiasi išeiti už savo ribų, įveikti jas ir išsiplėsti. Jis pasižymi dinamizmu. Žinojimas yra ne užbaigta, uždara sistema, o atvira sistema, kuri vystosi ir lavėja. Tai taip pat yra pagrindinė žinojimo problema: kaip galimas nežinojimo žinojimas, žinojimo problemiškumas?

Pagaliau trumpai nurodysime dar vieną svarbų gnoseologijos klausimą. Subjektas pažįsta objektą, kiek O prieš jį stovi, vienaip ar kitaip jį veikia. Šia prasme ir sakoma: O yra subjektui duotas. Tai yra patyrimas apskritai. Šia prasme galima kalbėti ir apie matematinį arba loginį patyrimą ir pripažinti, kad visas pažinimas remiasi patyrimu. Bet nereikia pamiršti, kad patyrimas gali būti skirtingas, įvairus: matematinis patyrimas skiriasi nuo fizinio, fizinis — nuo istorinio, estetinio ir t. t. Vadinasi, yra įvairių patyrimo rūšių, kurios esmingai skiriasi, t. y. *pažinimo objektai patyrime mums yra nevienodai duodami arba suteikiami.* Šis skirtingų patyrimo rūšių arba žinojimo šaltinių klausimas yra labai svarbus, ir gnoseologijos teorijos dažnai klydo dėl to, kad jos skaitėsi tiktai su vienu arba kitu pažinimo šaltiniu ir nekreipė dėmesio į kitus ne mažiau svarbius. Su šia problema susijęs, pavyzdžiui, specialus, bet gnoseologijai labai reikšmingas klausimas — apriorinio ir aposteriorinio žinojimo (skirtumas nustatytas I. Kanto) klausimas. Apriorinis žinojimas yra tas, kuris nepriklauso nuo patyrimo, yra pirmiau už jį ir sąlygoja jį. Ką tai reiškia ir kaip tai galima, pamatysime vėliau.

Su žinojimo šaltinių problema yra susijęs ir kitas labai svarbus — sąmonės — klausimas. Žinojimas, kaip mes matėme, yra sąmoningas. Žinojimą lydi sąmonė, t. y. kažkoks žinojimas apie tai, *kad aš žinau* (liečiąs patį žinojimo faktą). Sąmonė gali būti aiškesnė ir ne taip aiški, ji turi aiškumo *laipsnius.* Ką tai reiškia? Ar gali būti didesnio ir mažesnio laipsnio žinojimas? Ir jei yra sąmonės laipsniai, tai ar gali sąmonė visiškai pranykti, pačiam pažįstančiam subjektui pasiliekant tuo, kas jis yra? Ar galimas žinojimas be sąmonės? Nesąmoningas žinojimas? Šią problemą nagrinėja ne tik psichologija, bet ir gnoseologija. Apskritai yra tokių problemų, kur gnoseologija ir psichologija susiduria, problemų, kurios turi gnoseologinį ir psichologinį aspektą. Nereikia pamiršti, kad pažinimo dalijimas į atskirus mokslus yra ne absoliutus, o iš dalies dirbtinis, t. y. pareina *ne nuo paties objekto* prigimties, bet tarnauja tyrinėjimo reikalams.

III. ŽINOJIMO (PAŽINIMO) STRUKTŪRA

1. Du pažinimo etapai: intuicija ir formuotas pažinimas

Paprastai kai kalbama apie pažinimą ir žinojimą, mes turime galvoje žinojimą, išreikštą žodžiais. Jei aš tvirtinu, kad turiu žinių apie tam tikrą objektą, kad aš jį pažįstu, tai reiškia, jog aš tvirtinu, kad jis toks, o ne kitoks. Aš tvirtinu šitą žinojimą. Kiekvienas tvirtinimas yra sprendinys, kuriame pažįstamas objektas užima subjekto vietą, o predikatas yra tai, ką aš tvirtinu apie šį objektą, kokią determinaciją aš jam priskiriu. Tokią struktūrą turi kiekvienas mokslinis žinojimas. Toks žinojimas yra formuotas ir užfiksuotas, išreikštas sprendiniais ir sąvokomis, turįs logišką formą, išskleistas. Tačiau tai nėra pirminė žinojimo būsena. Kiekvienas tvirtinimas jau remiasi tam tikru pirmesniu pažinimo aktu, kuris mums tiesiogiai duoda arba suteikia *patį objektą*. Šitas pirmutinis aktas vadinamas objekto intuicija. Intuicija paprastai reiškia regėjimo aktą arba ir tai, ką šitas aktas pagauna (reginį). Bet filosofijoje intuicijos terminas vartojamas platesne prasme. Intuicija čia yra kiekvienas tiesioginis pagavimo aktas. Tai ne tik regėjimas, bet ir kiekviena juslinė percepcija (girdėjimas, lytėjimas ir t. t.). Be to, intuicija gali būti ne tiktai juslinė, išorinė, bet ir nejuslinė, vidinė (savo potyrių, išgyvenimų, jausmų, siekimų, geismų ir t. t.). Pagaliau intuicija gali liesti ne tik realius objektus, bet ir idealius, pavyzdžiui, kai aš suvokiu, kad $5\times6=5+5+5+5+5+5$ (koks nors bendras dėsningumas, bendras ryšys remiasi tam tikra intuicija, kai mes tiesiogiai jį suvokiame). Be tokios intuicijos, daugiau ar mažiau aiškios, pažinimas negali apsieiti. Antra vertus, pažinimas negali sustoti prie pirminės intuicijos. Mums nepakanka to, kad objektas mums tiesiogiai duotas. Jei mes norime įsitikinti tuo, ką esame pagavę, ką žinome, mes turime, taip sakant, šitą žinojimą užvaldyti ir pasisavinti, mes turime jį išskleisti ir užfiksuoti. Tai reiškia: mes turime *nustatyti tam tikrą dalykų padėtį* (kad objektas yra toks, o ne kitoks). Vadinasi, iš savo intuicijos mes išskiriame tam tikrą dalykų padėtį ir ją išreiškiame, užfiksuojame sprendinio

forma. Išskleistas pažinimas negali apsieiti be loginės formos, kuri savo ruožtu gali būti išreikšta, užfiksuota žodžiais, kalba arba kitais kuriais nors simboliais (piešiniais, brėžiniais, gestais, judesiais ir t. t.).

Taigi mes matome, kad pažinimas tikslia prasme, t. y. tas, kuris yra pasiekęs užbaigtą formą, turi nueiti du etapus. Pirmasis etapas — tai intuicija (juslinė arba nejuslinė), kuri teikia arba duoda subjektui patį objektą. Čia subjektas yra grynai *receptyvus*. Nors jis ir nukreiptas į objektą, bet šiuo atveju šitas nukreiptumas reiškia vien tai, kad jis atviras objektui ir todėl pagauna jį, kai tik pagavimui (pavyzdžiui, regėjimui, girdėjimui, lytėjimui) susidaro tinkamos išorinės ir vidinės sąlygos. Antrasis etapas — tai nustatymas tam tikros dalykų padėties, kuri glūdi pirminėje intuicijoje ir išskiriama iš jos analizės būdu. Toks dalykų padėties nustatymas sukuria sprendinį, kuris jau yra formuotas pažinimas (*S* yra *P*) ir kuris yra išreikštas žodžiais, t. y. turi gramatinę formą. Loginė ir nuo jos priklausanti gramatinė forma yra ne atsitiktinė, o būtina, t. y. pažinimui ji reikalinga, nes tiktai šita forma leidžia pažinimui pasiekti apibrėžtumą, tiktai per šitą formą pažinimas gali būti užfiksuotas ir pasidaro subjekto nuosavybe, kuria šis gali naudotis savo nuožiūra.

Todėl pažinimas, kuris turi sprendimo formą, nors dar ir neišreikštą žodžiais, yra objekto determinacijos aktas. Šita determinacija vyksta per analizę, t. y. per konstatavimą tų atskirų dalykų padėčių, kurios glūdi realiame objekte: $x=a$, $x_a=b$, $x_b=c$ ir t. t. Tokiu būdu pirminė intuicija *išsiskaido į daugelį atskirų determinacijos aktų*. Visi šie aktai yra susiję su intuicija, išplaukia iš jos ir yra jos objekto vienybės susieti vienas su kitu. Pažinimo aktas yra *intencionalus*, t. y. subjektas turi omenyje pažįstamąją dalykų padėtį, jis aktyviai nukreiptas į objektą. Pažintoji dalykų padėtis yra pažinimo tema. Pažinimas *temizuotas*, t. y. *x* (objektas) yra toks arba toks, *a*, *b*, *c*... Pavyzdžiui, mes pastebėjome kažką neapibrėžta prietemoje; mes jau pagavome objektą, jau turime intuiciją, bet ji dar neaiški, neryški, neišskaidyta, nediferencijuota; tiktai įsižiūrėję arčiau ir palietę mes nustatome tai esant kieta, apvalu, svaru, lygu ir t. t. ir tokiu būdu nustatome, kad tai yra akmuo. Paprastai dėl mūsų praeities patyrimo

šitas apsprendimas (determinacija) įvyksta iškart, sutrumpintai, ir todėl mes negalime išskirti atskirų jo etapų. Tačiau tais atvejais, kai jis dėl vienų ar kitų priežasčių yra apsunkintas, mes pastebime, kad kiekvienas determinacijos aktas pakeičia pirminę intuiciją, iškeldamas objekto savybes arba ypatybes, kurios suteikia jam ypatingą atspalvį ir pobūdį. Paprastai objekto intuicija nebūna visiškai gryna, nes jai turi įtakos visas mūsų patyrimas, visos tos percepcijos (pagavos), kurias mes anksčiau esame turėję ir kurios lietė tą patį objektą arba mažų mažiausiai tą pačią objektų klasę. Patyrimas suteikia mūsų pagavoms ir intuicijoms tam tikrą apibrėžtumą, kreipdamas mūsų dėmesį kaip tik į tas objektų savybes, kurios mums ypač svarbios ir reikšmingos. Ir todėl jau pati intuicija nėra indiferentiška, ji nenušviečia vienodai visų objekto savybių, o pabrėžia vieną arba kitą pagal tai, kokia objekto puse arba kokiu jo aspektu mes domimės. Iš to aišku, kodėl atskirų žmonių tvirtinimai apie tą patį objektą yra skirtingi ir pareina nuo jų dėmesio krypties, nuo jų interesų. Pavyzdžiui, keletas žmonių žiūri į pro šalį einančią merginą; vienas pastebi, kad ji jam panaši į kitą pažįstamą merginą, antras pastebi, kad ji turi gražias kojas, rankas, trečias — kad jos skrybėlė neatitinka paskutinės mados ir t. t.

Dabar mums reikia smulkiau išnagrinėti abi pažinimo formas arba, tiksliau, abu pažinimo etapus. Pradėsime nuo *intuicijos*. Analizė čia gali vadovautis pirminės intuicijos lyginimu su tais sprendiniais, kurie ja grindžiami.

Pirminė intuicija turinio atžvilgiu yra turtingesnė negu atskiri sprendiniai, kurie ją formuoja ir išreiškia. Joje glūdi daug dalykų padėčių, tuo tarpu sprendinys išreiškia tiktai vieną paprastą arba sudėtingą dalykų padėtį. Todėl perėjimas nuo intuicijos prie ją išreiškiančių ir fiksuojančių sprendinių, t. y. intuicijos loginis formavimas, būtinai apriboja pažinimą, taip sakant, susiaurina jį. Ir todėl pažinimo išsiplėtojimas reikalauja, kad mes iš naujo kreiptumėm dėmesį į intuiciją ir iš jos ištrauktumėm naujas dalykų padėtis. Vadinasi, ir pažinimui susiformavus pirminė intuicija kaip pažinimo šaltinis nenustoja savo reikšmės. Antra vertus, intuicijos analizė, jos diferencijavimas ir suskaidymas į atskiras dalykų padėtis atsispindi joje

pačioje, nušviečia ją ir daro aiškesnę ir ryškesnę. Pavyzdžiui, aš matau paveikslą; pirmas įspūdis — intuicija; bet jei aš pradėsiu jį smulkiau nagrinėti, kreipti dėmesį į visas smulkmenas, tai ir viso paveikslo percepcija kis, pasidarys tikslesnė.

Bet ir intuicija paprastai teikia mums ne visą objektą, visas jo puses, savybes ir elementus, o tik tam tikrą jo aspektą. Taigi ir pirminėje intuicijoje nėra išsamumo. Tas objekto aspektas, kurį mums suteikia intuicija, pareina nuo įvairių aplinkybių: 1) nuo mūsų sąmonės nusistatymo, 2) nuo mūsų interesų krypties ir intuicijos ryšio su kitais išgyvenimais, 3) jei tai yra išorinė percepcija — nuo išorinių ir fiziologinių jos sąlygų.

Ką reiškia sąmonės nusistatymas, mes pamatysime vėliau. Dabar tiktai nurodysime, kad mano intuicija esmingai kinta pagal tai, ar mano požiūris į kokį nors daiktą yra estetinis, ar intuicija gimsta iš mokslinio tyrinėjimo, ar, pagaliau, aš ką nors pagaunu ir įsidėmiu tiktai tiek, kiek tai gali būti mano veiklos įrankiu, t. y. tarnauja praktiniam tikslui.

Sąmonės nusistatymas sąlygoja bendrą intuicijos pobūdį. Bet ir kiekvieno tokio nusistatymo ribose intuicijos pobūdis ir turinys gali būti įvairus, nes ji priklauso nuo to, su kokiais kitais potyriais yra susijusi ir kokia yra aktuali mano išgyvenimų eiga ir kryptis. Visa intuicijos tįsa nėra vienodai nušviesta, vienodai aiški ir ryški. Intuicija paprastai turi tam tikrą centrą, kuris pasižymi aiškumu ir yra jos atspara, tuo tarpu intuicijos periferija yra tiktai daugiau ar mažiau ryškus fonas, kuris tarsi dingsta tamsioje sąmonės gelmėje. Man pastebėjus kokį nors daiktą, intuicijos centrą sudaro arba daikto forma, arba jo spalva, arba padėtis, arba judesys, arba kokia nors atskira dalis, elementas ir t. t. Arba kokiame nors psichiniame reiškinyje, sakykim, valingame pasiryžime, aš galiu ypač pastebėti arba jo motyvus, arba jį lydinčius vaizdinius, arba abejones, kurias man teko įveikti ir t. t.

Pagaliau išorinė percepcija dar pareina nuo fizinių ir fiziologinių aplinkybių. Kadangi išorinius objektus mes pagauname skirtingais jutimo organais, tai kiekviena juslinė percepcija mums teikia tiktai tas objekto savybes, kurios prieinamos būtent tam organui (regėjimui — forma,

spalva, dydis, lytėjimui — paviršiaus ypatybės: ar kūnas kietas, ar minkštas, lygus ar šiurkštus, temperatūros skirtumai, motoriniams pojūčiams — svoris ir t. t.). Vadinasi, kiekvienas *grynas* juslinis įspūdis atstoja tiktai tam tikrą objekto aspektą. Ir tiktai patyrimas gali padaryti šitą juslinę intuiciją turtingesnę turinio atžvilgiu, susiedamas, pavyzdžiui, regėjimo įspūdžius su lytėjimo įspūdžiais, jei tam tikri regėjimo duomenys leidžia mums žinoti, koks yra objektas lytėjimo atžvilgiu (ne asociacijos ar išprotavimo būdu, o tiesiogiai). Taip pat ir atskiros juslinės sferos ribose konkreti *objekto percepcija apskritai* nėra pilna, bet teikia mums tik tam tikrą jo aspektą. Ypač tai liečia regėjimą, kuris mūsų pažinime vaidina beveik svarbiausią vaidmenį. Objekto aspektas priklauso nuo mano žiūrimojo punkto, t. y. mano, subjekto, ir regimojo objekto savitarpio padėties erdvėje. Žiūrėdamas į kokį nors objektą, aš matau tik tą jo pusę, kuri yra priešais mane, o atvirkštinė pusė lieka nematoma. Be to, objekto reginys visuomet bus perspektyviškas, taigi nepilnas ir neadekvatus.

Tačiau mes klystume, jei manytume, kad intuicija, būdama aspektas, pasibaigia tuo, kas joje tiesiogiai duota. Pavyzdžiui, jei prieš mane guli knyga ir aš matau tiktai vieną jos pusę, tai šitos knygos percepcija nepasibaigia tiesioginiu įspūdžiu — pailgo žalio keturkampio vaizdu, nes tada aš negalėčiau skirti knygos nuo plokščio piešinio. Priešingai, aš pagaunu knygą kaip realų objektą, kuris turi tris matmenis ir turi užpakalinę pusę. Vadinasi, mano percepcija susidaro ne tiktai iš to, kas man tiesiogiai duota, ką aš tiesiogiai matau, bet kažkokiu būdu apima ir tai, kas man tiesiogiai neduota, tačiau kas įeina į objektą kaip į tam tikrą visumą. Ir tai nereikia suprasti taip, tarsi priešakinės knygos pusės įspūdis asociacijos būdu sukelia mano sąmonėje užpakalinės pusės vaizdinį arba kad aš, žiūrėdamas į knygos priešakinę pusę, mąstau: „Tai knyga, taigi ji turi turėti ir užpakalinę pusę". Ne, šitas žinojimas, liečiąs visa tai, kas tiesioginiame įspūdyje man neduota, glūdi pačioje percepcijoje ir sudaro esmingą jos dalį. Šitas papildomas žinojimas, kuris glūdi percepcijoje, gali būti daugiau ar mažiau gausus, daugiau ar mažiau apibrėžtas ir suskaidytas (diferencijuotas),— tai pareina

nuo mūsų patyrimo ir jo įtakos šiai percepcijai, ir jis yra tik ta percepcijos dalis, kuri nulemia, kad šiame įspūdyje arba aspekte pasirodo arba pasireiškia realus objektas (reiškinys) kaip tam tikra konkreti visybė. Taigi objekto intuiciją (percepciją) sudaro dvi dalys: 1) objekto aspektas, įspūdis,— tai, kas tiesiogiai duota pojūčiams, ir 2) jusliškai neduota papildomoji dalis, dėl kurios aspektas įgyja realaus objekto pasireiškimo pobūdį.

Tai labai svarbu, nes iš to išplaukia, kad kiekviena percepcija (ir apskritai kiekviena intuicija, nes tai, kas buvo sakyta apie išorinę percepciją, *mutatis mutandis* gali būti pakartojama apie kiekvieną intuiciją — ji nepasibaigia tiesioginiu įspūdžiu, vaizdiniu arba sąmoningu jausmu, bet liečia visą objektą arba reiškinį, kurio turinys gausesnis negu jo aktualus aspektas), jei mes prie jos sustojame, įsigiliname į ją ir domimės tuo, ką ji mums teikia,— kiekviena percepcija, taip sakant, išeina už savo ribų ir reikalauja, kad ji būtų papildyta kitų skirtingų percepcijų, kurios mums suteikia kitus objekto aspektus.

Tai aiškėja iš mūsų elgesio su tais objektais, daiktais, kuriuos mes pagauname vienu ar kitu būdu. Įkaldamas vinį sienon plaktuku, aš elgiuosi su vinimi ir plaktuku kaip su realiais daiktais, kurie turi daugiau ypatybių ir savybių, negu aš tuo momentu pagaunu lytėjimu arba regėjimu. Ypač aiškiai šita mūsų percepcijų ypatybė pasireiškia tuo, kaip mes pagauname visą savo *aplinką* (aplinkinį pasaulį) ir savo *kūną*. Kiekvienu atskiru momentu aš pagaunu ir juntu tiktai mažą aplinkos ar kūno dalį ir, be to, tiktai tam tikrą šitos dalies aspektą. Vis dėlto kiekvienoje percepcijoje visuomet kažkokiu būdu potencialiai glūdi visa aplinka ar visas kūnas, ir visai ne vien tais atvejais, kai aš įsisąmoninu, kad mano percepcija atstoja tik tam tikrą aplinkinio pasaulio dalį ar aspektą ir kad aš, pakeitęs savo padėtį arba atsigręžęs, galiu gauti kitus įspūdžius ir kitus aplinkos aspektus. Tai taip pat patvirtina mano praktinis elgesys aplinkiniame pasaulyje. Naudodamasis aplinkiniais daiktais, aš visuomet skaitausi ne tiktai su aktualiais jusliniais įspūdžiais ir aspektais, bet ir su visu tuo, kas potencialiai juose glūdi ir suteikia jiems realios aplinkos pasireiškimo pobūdį ir reikšmę. Taigi mes matome, kad kiekviena konkreti percepcija

(intuicija) mūsų pažinime nepasilieka atskirta, izoliuota (kitaip ji negalėtų atlikti pažinimo funkcijos), bet natūraliai pereina į kitą, ją papildančią percepciją kaip tik tuo, kad ji savo prigimtimi išeina už savo ribų; joje potencialiai glūdi daugiau, negu ji subjektui aktualiai teikia. Šitas vienos percepcijos ryšys su kitomis yra vidinis, būtinas ir objektyvus, nes jis nustatomas paties objekto vienybės, kuri pasireiškia visuose atskiruose aspektuose ir percepcijose. Maža to, kiekvienas pažinimo objektas nėra visiškai atskirtas, izoliuotas, jis būtinai įeina į aplinkinį pasaulį ir todėl vienaip ar kitaip yra susijęs su kitais objektais ir su jais santykiauja. Vadinasi, atskiro objekto pažinimas negali būti pilnas, jei jis nesusijungia su kitų objektų arba su viso aplinkinio pasaulio pažinimu. Tiktai viso aplinkinio pasaulio, visų jo objektų pažinimas laiduoja mums pilnesnį atskiro objekto pažinimą. Pasaulio vienybė reikalauja, kad mūsų pažinimas nesustotų prie atskirų, izoliuotų objektų, bet apimtų visus mums prieinamus objektus, taigi ji reikalauja, kad ir pažinimas būtų vienas, visa apimantis, t. y. *universalus*. Šitas universalumo reikalavimas glūdi jau pirminėje intuicijoje.

Dabar mums reikia arčiau susipažinti su antruoju pažinimo laipsniu — su *formuotu pažinimu*, kuris išreikštas sprendiniais ir nustato tam tikrą dalykų padėtį.

Sprendinys yra tvirtinimas. Jis tvirtina, kad tam tikra dalykų padėtis iš tikrųjų yra. Šitą padėtį mes gauname analizės būdu iš pirminės intuicijos, nustatydami, kad pagautas objektas turi tokią ir tokią determinaciją. Šita determinacija gali būti labai įvairi: objekto savybė, būsena, veiksmas, santykis su kitais objektais, jo elementas arba dalis ir t. t. Ji glūdi jau intuicijoje, nes priklauso pačiam objektui. Kyla klausimas: kaip vienas ar kitas objekto bruožas gali tapti jo determinacija? Pažinimas yra analizė, kuri, išskirdama arba ištraukdama atskirus objekto bruožus, iškelia juos aikštėn, t. y. tam, kas potencialiai glūdi intuicijoje neišskleista forma, suteikia *aktualumą, reikšmingumą,* išaiškina, koks yra bruožo santykis su visu objektu. Norėdami suprasti, kaip atskiras objekto bruožas pasidaro jo determinacija, kaip jis gali atlikti šitą funkciją, mes turime išsiaiškinti, kuo sprendinyje pasižymi predikatas, kuriam kaip tik ir tenka determina-

cijos vaidmuo, nes tas naujas bruožas, kuriuo sprendinys skiriasi nuo pirminės intuicijos, yra ne subjektas,— subjektas atstoja patį intuicijoje duotą objektą,— bet predikatas.

Visų pirma reikia pažymėti, kad jei mes sprendinio subjektui (t. y. pažįstamajam objektui) priskiriame tam tikrą determinaciją (paukštis — varna, katė — juoda, lėktuvas — skrenda ir t. t.), tai jos predikatas reiškia ne vien tai, kas gali būti priskiriama objektui kaip tik šiuo momentu, nors pirminė intuicija objektą mums teikia būtent tokį, koks jis yra šiuo atskiru, konkrečiu momentu. Vadinasi, determinacija laiko atžvilgiu yra platesnė už atskirą momentą, nes jei intuicija pasikartotų, tai determinacija išlaikytų savo reikšmę (varna, juoda, skristi — visi šie predikatai yra bendri, turi bendrą reikšmę tuo atžvilgiu, kad jų reikšmė nepriklauso nuo to momento, kuriuo intuicija vyksta). Bet ir to dar nepakanka predikato reikšmei apibūdinti,— ji yra dar platesnė. Kiekvienas predikatas išreiškia tokią determinaciją, kuri gali būti taikoma ne tik šiam objektui, bet ir kiekvienam kitam, priklausančiam tai pačiai objektų sričiai (ne tiktai šitas mano dabar matomas paukštis — varna, bet ir kiti paukščiai, juoda ne tik katė, bet juodas ir šuo, drabužis, skrenda ne tik lėktuvas, bet ir paukštis, vabalas ir t. t.). Vadinasi, determinacijos reikšmė nepriklauso nuo duotojo objekto, todėl šiuo atžvilgiu yra bendra, išeina už intuicijos, objekto ribų. Tokią bendrą determinaciją, kurią priskiria objektui kiekvienas sprendinys, išreiškia sąvoka, kitaip sakant, sąvoka sprendinyje atlieka bendros determinacijos funkciją. Kadangi determinacijos elementas sprendinyje yra *predikatas,* tai aišku, kad iš pradžių kiekviena sąvoka vaidina predikato vaidmenį. Ir tiktai kuomet pirmasis determinacijos aktas jau yra įvykęs ir mes, analizuodami pirminę intuiciją, pereiname prie antrojo, trečiojo ir tolesnių determinacijos aktų, pirmoji determinacija jau priklauso determinuojamajam objektui, t. y. įeina į sprendinio subjektą kaip jo bruožas, x — a, x_a — b ir t. t. (ant medžio kažkas tupi; tai, kas tupi ant medžio, yra varna; varna, kuri tupi ant medžio, lesa mėsos gabalą ir t. t.). Tokiu būdu mes gauname sprendinius, kuriuose sąvoka atlieka ne tik predikato funkciją, bet atstovauja ir pačiam

pažįstamajam objektui, t. y. užima subjekto vietą. (Norėdami nurodyti ar pažymėti objektą, mes paprastai vartojame *parodomąjį ar pažymimąjį įvardį ir daiktavardį*: šitas paukštis ir t. t.). Subjekto vietą sąvoka gali užimti tiktai įvykus tam tikram determinacijos aktui, kuriame ji atliko predikato funkciją, taigi sąvokos kaip subjekto vaidmuo pareina nuo jos kaip predikato vaidmens.

Dabar mums reikia smulkiau išsiaiškinti, kokios išvados plaukia iš to, kad determinacija, kurią predikatas priskiria subjektui, remiasi sąvokomis ir kad kiekviena tokia determinuojanti sąvoka yra bendra. Visų pirma tai reiškia, kaip jau matėme, kad determinacija galioja ne tiktai šiam objektui ir šiam momentui, bet gali būti taikoma ir kitiems objektams, momentams, t. y. galioja ir kitiems determinacijos aktams. Sąvokos reikšmė išeina už analizuojamos intuicijos ribų. Mes ką tik vartojome terminą „galioti". Iš tikrųjų tai, ką sąvoka išreiškia, nėra *realus dalykas*, neegzistuoja kaip *fizinis* arba *psichinis* reiškinys, o tiktai *galioja* tiems faktams arba objektams, kuriuos sąvoka determinuoja. Pavyzdžiui, atskiras paukštis, atskira varna egzistuoja, bet paukščiui apskritai, varnai apskritai negali būti priskirta egzistencija ta pačia prasme. Tačiau sąvoka kaip determinacija gali būti taikoma atskiriems individams ir šia prasme jiems galioja. Todėl sąvokos reikšmės galiojimas yra skiriamas nuo realaus buvimo ir statomas prieš jį kaip ideali būtis. Ji vadinama idealia dėl to, kad mums pasireiškia tiktai mąstyme, būtent sprendimo akte, *sąvokoje*. Tačiau tai nereiškia, kad šita būties rūšis yra mąstymo sukurta ir todėl tiktai subjektyvios kilmės, o reiškia, kad tik mąstydami mes galime ją pagauti, suvokti.

Taigi pažinimas, vykstąs sprendinių forma, nesustoja ties jo realiu pažįstamu objektu, o išeina už realybės ribų ir apsprendžia objektą remdamasis sąvoka, idealiąja būtimi. Vadinasi, reali būtis gali būti pažinta tikslia žodžio reikšme tiktai idealios sąvokų būties padedama. Tai ypač aiškiai matyti iš bendrų sprendinių, kuriuose ir *S*, ir *P* yra bendros sąvokos. Kaip tik šie sprendiniai turi pažinimui (gamtos mokslams) didžiausią reikšmę. Realybės pažinimas reikalauja, kad mes ją pagautume pasinaudodami idealiąja būtimi. Iš to plaukia dar viena svarbi išvada:

pirminės sąvokos, kurios atlieka determinacijos funkciją, yra *bendros*. Kadangi nė vienas sprendimas negali apsieiti be bendrų sąvokų, tai suprantama, kodėl tai, kas bendra, turi pažinime sprendžiamą vaidmenį ir užima, taip sakant, privilegijuotą vietą. Aristotelis taip formulavo šią mintį: visas pažinimas (mokslas) yra bendras. Šita formulė nėra visiškai tiksli,— yra ir ne bendras, individualus žinojimas. Bet, šiaip ar taip, galima tvirtinti, kad kiekvienas žinojimas remiasi tuo, kas yra bendra (sąvokomis). Žinoma, visa tai, kas čia buvo sakyta, liečia tiktai sprendiniais formuotą žinojimą, o ne pirminę intuiciją.

Pagaliau logiškai formuotas žinojimas pasižymi dar viena ypatybe, kuri *būtinai yra susijusi su sąvokų* bendrumu ir jų idealia būtimi. Kiekvienas bendras sprendimas liečia ne tik visus realius atvejus, kurie įeina į jo galiojimo sferą, bet ir visus galimus atvejus, kurie dar neįvyko, bet gali įvykti ateityje. Galimybės sfera yra platesnė negu realybės sfera. Bendrųjų sferų universalumas remiasi tuo, kad jos apima *galimybės sferą*. Tiktai dėl to moksle ir praktiniame gyvenime galima šiek tiek numatyti ateitį ir ją pranašauti. Kadangi logiškai formuotas žinojimas remiasi determinacijos aktais, tai reiškia, kad mes pažįstame tikrovę remdamiesi galimybės sfera. Spręsti apie tai, kas yra iš tikrųjų, mes galime tiktai nustatę, kas yra galima. (Probleminis sprendinys paruošia kategoriškąjį sprendinį, veda prie jo; žinoma, iš pradžių pažinimas vyksta atvirkštine tvarka.) Tik pažindami tikrovę percepcijoje arba intuicijoje, mes pažįstame ir tai, kas gali būti. Intuicija gimsta pirmiau už logiškai formuotą pažinimą. Intuicija pagauna *būtent tikrovę, ir tik iš intuicijos* gali kilti pažinimas, išreiškiamas sprendiniais ir sąvokomis, taigi pažinimas, kuriame dalyvauja ideali loginė būtis ir kuris liečia galimybės sferą. Tokiu būdu įgyjamas patyrimas. Bet įgijus patyrimą, pažinimas eina priešinga kryptimi — nuo to, kas galima, prie to, kas iš tikrųjų yra, t. y. nuo hipotezių, spėjimų prie pačios tikrovės, arba logikos terminais — nuo disjunktyvinių ir hipotetinių sprendinių, kurie apibūdina galimybės sferą, prie kategoriškųjų sprendinių, kurie apibūdina tikrovės sferą. (Tiesą pasakius, sprendinių modalumo skirtumai turi ne grynai loginę, bet gnoseologinę reikšmę.)

Nereikia manyti, kad perėjimas nuo pirminės intuicijos prie logiškai formuoto žinojimo reiškia perėjimą nuo individualios percepcijos prie bendrų sąvokų ir sprendinių, taigi kad šitas perėjimas ir loginis žinojimo formavimas mums parodo, kaip bendros sąvokos gimsta iš individualių konkrečių pagavų ir vaizdinių. Tai ne apibendrinimo procesas, bet diferencijavimo, suskaidymo procesas; jis apima iš karto ir apibendrinimą, ir individualizavimą. Iš tikrųjų pirminė intuicija — pavienė, singuliarinė, ji pagauna vieną konkretų objektą. Bet tai nereiškia, kad ji yra individuali tikslia prasme, t. y. skiria šitą objektą nuo kitų. Tai aiškėja iš to, jog: 1) analizuodami savo percepciją arba intuiciją, mes labai dažnai įsitikiname tuo, kad ji neaiški, netiksli, kad ji suplaka skirtingus dalykus (pavyzdžiui, kinas — japonas, ulonų pulkas — husarų pulkas ir pan.); apie tai mums labai dažnai byloja liudijimai teismuose; 2) susidūrę su panašia percepcija, mes (tai ypač dažnai atsitinka vaikams) negalime nustatyti, ar tai tas pats objektas, ar tiktai panašus į jį; individualizacija reikalauja apibrėžtumo, o intuicija nebūna tiksliai ir visiškai apibrėžta; 3) kaip dažnai būna vaikams ir paprastiems žmonėms, kokio nors žodžio reikšmė gali išsiplėsti; pavyzdžiui, jei pirmas apvalus daiktas, su kuriuo vaikas susipažino, buvo rutulys, tai pamatęs obuolį ar bulvę jis vadins juos rutuliu; tai rodo, kad jo rutulio intuicija nėra visiškai apibrėžta ir gali būti taikoma skirtingiems objektams, turintiems tą pačią formą; 4) intuicijos (percepcijos) analizė, kaip jau buvo sakyta, iškelia aikštėn atskirus jos elementus, dalis, smulkmenas ir tuo daro ją turtingesnę, bet kartu ir labiau apibrėžtą; tai reiškia, kad analizė padeda individualizuoti pirminę intuiciją.

Antra vertus, intuicijos analizė veda ir prie apibendrinimo, kuris tą intuiciją susieja su kitomis intuicijomis, apskritai su kitomis žiniomis. Iš tikrųjų analizė — tai atskirų dalykų padėčių, glūdinčių intuicijoje, nustatymas ir jų loginis formavimas sprendiniais. Sprendimas — determinacijos aktas, kuriame predikatas, kaip determinacija, yra bendra sąvoka, galinti būti vienodai taikoma daugeliui objektų — visiems, kuriems ji galioja. Trumpai sakant, determinuojanti sąvoka yra klasės sąvoka, kuri

apima visus objektus, turinčius tam tikrą požymį, ir kuri dėl to nustato tarp jų būtiną ryšį. Pavyzdžiui, jei vaikas mato lekiančią varną, tai, be abejo, jo percepcija apibūdina visų pirma kažką, kas lekia, todėl šis požymis ir pasidaro ta determinacija, kuri nustato dalykų padėtį, ištrauktą iš intuicijos. Bet iš pradžių šita determinacija dar aiškiau neatskirta nuo kitų determinacijų (požymių), ji ne visiškai diferencijuota ir turi kitų neryškių jai svetimų elementų, kuriuos vaikas palaipsniui iškelia aikštėn analizuodamas pirminę intuiciją (įsižiūrėdamas į ją arčiau), arba kuriuos jis gauna iš kitos papildančios intuicijos, liečiančios tą patį objektą (varną). Sakykim, jei jis pastebės, kaip varna tupi ant medžio, ir geriau įsižiūrės į jos ypatybes (sparnus, uodegą, spalvą, snapą ir t. t.), tai vėliau, jam pamačius kitą lekiantį paukštį (balandį, vanagą), jo pirminė percepcija bus galbūt ta pati: kažkas lekia, vadinasi, tai varna,— bet analizuodamas šitą percepciją, jis įsitikina, kad joje glūdinčios dalykų padėtys yra ne tos pačios kaip pirmojoje percepcijoje, taigi kad čia požymis — lekiantis dalykas — yra susietas su kitais požymiais. Todėl šitas požymis sąmonėje izoliuojasi, įgyja tam tikrą savarankiškumą ir pasidaro klasės sąvoka, kurią jis gali pritaikyti naujiems atvejams, ir labiau besiskiriantiems nuo pirmojo ir antrojo atvejo. Tokiu būdu gali atsirasti paukščio sąvoka arba net bendresnė sparnuoto gyvio sąvoka, į kurią įeina, pavyzdžiui, ir šikšnosparnis. Kaip išsiplečia sąvokos apimtis, aiškiai mums rodo palyginimai, sakykim: „Ji spurda kaip paukštis". Spurdėjimas čia dar mąstomas kaip paukščio savybė, bet ji jau taip savarankiška, kad gali būti taikoma objektui, kuris nėra paukštis, tačiau turi kaip tik tokią savybę. Taigi palyginimas padeda sudaryti bendras sąvokas, apibendrinti kokią nors determinaciją, bet kartu jis palengvina nustatyti, iškelti aikštėn ir gretinamų atvejų specifinius skirtumus.

Matome, kad žinojimo išsivystymas — tai diferencijavimo (suskaidymo) procesas, kurį lydi loginis formavimas. Diferencijavimas yra kartu ir integravimas, ir apibendrinimas. Diferencijavimas vyksta per determinacijos aktus, determinacijos aktai — per bendras sąvokas. Bendros sąvokos (klasės sąvokos) susieja atskirus objektus, suteikia

jiems tam tikrą vienybę. Antra vertus, tas pats procesas išaiškina ir užfiksuoja atskirų objektų rūšių ir pavienių objektų ypatybes bei skirtumus. Jis leidžia mums pažinti ir tai, kas *individualu*. Diferencijavimo procesas atveda prie paukščio sąvokos, kuri anksčiau glūdėjo neapibrėžtame vaizdinyje: kažkas lekia.

Šitą procesą galima apibūdinti ir kitaip. Žinojimo augimas gali būti dvejopas — *intensyvus* ir *ekstensyvus*. Ekstensyvus augimas — tai patyrimo išsiplėtojimas; mes stebime arba nustatome naujus faktus, naujus atvejus, liečiančius tą patį arba kitus objektus. Intensyvus augimas — tai atskiro objekto intuicijos diferencijavimas. Šie procesai koreliatyvūs ir papildo vienas kitą. Diferencijavimas sukuria potencialiai bendras sąvokas, kurios gali būti taikomos ir kitiems objektams, ir dėl to mūsų žinojime nustato ryšį tarp tų objektų, kuriuos jos apima (kaip giminę). Vadinasi, intensyvus žinojimo augimas išeina už savo ribų ir reikalauja, kad pažinimas pereitų prie kitų objektų, t. y. augtų ir ekstensyviai. Bet ekstensyvus žinojimo augimas savo ruožtu turi įtakos intensyviam augimui, nes jis padeda sudaryti bendras sąvokas, t. y. veda prie tolesnio diferencijavimo, prie įvairių rūšių skyrimo nuo jas apimančios giminės. Augdamas ekstensyviai ir intensyviai, žinojimas įgyja, viena, sistemingumą, kurį sudaro bendriausios sąvokos, apimančios tam tikrą objektų sritį, antra vertus,— konkretų apibrėžtumą. Vienas procesas negali apsieiti be kito. Be to, reikia pažymėti dar vieną aplinkybę. Pirmajam determinacijos aktui įvykus, tuose sprendiniuose, kurie nustato tolesnes determinacijas, subjekto vietą užima ne pats konkretus objektas, bet pirmojo determinacijos akto nustatyta sąvoka, kuri atstovauja pačiam objektui, *x* — *a* yra *b*. Toliau pažinimas plėtojasi ne tik tuo būdu, kad mes stengiamės tiksliau apspręsti duotąjį objektą *x*, bet ir tuo, kad tiriamuoju objektu padaroma pati bendra sąvoka, kuri šiuo atveju suprantama ne kaip determinuojanti vieną atskirą objektą, o kaip atstovaujanti *visai objektų klasei* (*a* yra *m*, *n* ir t. t.). Tokiu būdu mes pereiname prie bendrų sprendinių, kurie laiduoja pažinimo vienybę ir sistemingą pobūdį. Vadinasi, diferencijavimas apsprendžia ne tik objektą tam tikromis determinacijomis, bet ir pačias determinacijas.

Iš šito žinojimo struktūros apibūdinimo aiškėja, kad bendros sąvokos negimsta taip, kaip tvirtina empirizmas, kurio požiūriu jos yra antrinės individualių vaizdinių atžvilgiu. Bendros sąvokos potencialiai glūdi kiekvienoje tiesioginėje objekto intuicijoje, ir atskiri determinacijos aktai tiktai iškelia jas aikštėn. Bendros sąvokos (ir ypač bendriausios, vadinamosios kategorijos, kurios žymi pagrindines objektų rūšis) apsprendžia mūsų žinojimą jau tada, kai jos dar nėra įsisąmonintos, iškeltos aikštėn ir užfiksuotos kaip sąvokos. Tai galima paaiškinti priežastingumo sąvokos pavyzdžiu. Priežastingumo sąvoka mūsų pažinime vaidina svarbiausią vaidmenį, ir jos reikšmė iškyla jau pačioje žinojimo pradžioje. Vaikas labai anksti, jau pirmaisiais gyvenimo metais, išmoksta suprasti, kas jį maitina, kas jam daro gera ir kas bloga, tai pasidaro jam ypač aišku, kai jis išmoksta valdyti savo judesius ir elgtis su aplinkiniais daiktais, pavyzdžiui, su žaislais. Jis supranta, kad pats yra tam tikrų pasikeitimų ir permainų aplinkoje kaltininkas, kad kojos ar rankos judesiai sukelia tam tikrus padarinius ir kad daiktais galima naudotis tam tikriems tikslams pasiekti. Visais šiais atvejais jo žinojimą grindžia priežastingumo ryšys. Vis dėlto vaiko sąmonėje dar nėra priežastingumo sąvokos, ir jis dar nenusimano, kas yra priežastingumas ir ką jis reiškia. Priežastingumo principas jau veikia jo sąmonėje, ją organizuoja ir formuoja, bet pats yra dar neįsisąmonintas, nepasidaręs pažinimo *tema*, netemizuotas. Tačiau jis gali būti *temizuojamas*, pažįstamas kaip bendra sąvoka tiktai dėl to, kad jau glūdi žinojime potencialiai ir jį apsprendžia. Arba kitas pavyzdys. Kiekviena gyva kalba turi tam tikrą struktūrą ir priklauso nuo tam tikrų taisyklių. Paprastas beraštis žmogus šių taisyklių nežino, nemoka ir vis dėlto jų laikosi ir gramatines formas vartoja apskritai teisingai. Vadinasi, kažkokiu būdu šios taisyklės veikia jo kalbos žinojime. Bet šitas mokėjimas nėra sąmoningas. Tą patį galima pasakyti ir apie visą tautą tuo istorinio gyvenimo periodu, kai ji dar neturėjo rašto. Kada ji įsisąmonina kalbos taisykles, t. y. temizuoja jas savo žinojime? Tada, kai gyvenimo aplinkybės priverčia ją kreipti dėmesį į kalbos struktūrą, dėsningumą, iškelti juos aikštėn ir naudotis kalba sąmoningai. Tokios aplinkybės suda-

ro rašto pradžią. Kuomet žodžius tenka vaizduoti tam tikrais ženklais, tai skirtingi ženklai turi atitikti skirtingus žodžius. Bet rašybos ženklai visų pirma turi išreikšti žodžių reikšmę, o žodžio reikšmė pareina nuo jo padėties sakiniuose, nuo to vaidmens, kurį jis ten vaidina. Šitas vaidmuo išreiškiamas gramatinėmis formomis, todėl rašyba turi atgaivinti jas, nes nuo jų priklauso sakinio prasmė. Sakinio prasmė ir yra kaip tik tai, ką rašantis žmogus nori pasakyti. Mes žinome, kad seniausi rašto veikalai — tai antrašai, kuriuose užfiksuota tam tikra sutartis arba koks nors įsakymas. Sutarties arba įsakymo tekstas turi būti tiksliai išreikštas ir užfiksuotas, kad jis negalėtų būti klaidingai suprastas arba nevienodai interpretuotas (nes aišku, kad abi šalys, kurios susitaria, pasistengs interpretuoti savo naudai). Bet teksto apibrėžtumas ir tikslumas pareina nuo gramatinių formų apibrėžtumo ir tikslumo, o šis savo ruožtu — nuo jų taisyklingumo. Štai kodėl tokiais atvejais žmogui tenka atkreipti dėmesį į kalbos taisyklingumą, struktūrą, temizuoti juos, t. y. susipažinti su gramatika ir užfiksuoti jos sąvokas tam tikrais terminais. Tokiu būdu potencialus gramatikos sąvokų žinojimas pasidaro aktualus ir sąmoningas, ir tiktai dabar kalbos struktūra įgyja tikrą apibrėžtumą ir priverčia gyvąją kalbą tiksliai laikytis tam tikrų taisyklių. Taigi gramatika pradeda turėti įtakos gyvajai kalbai, kurioje veikia tam tikros taisyklės, bet tiktai kaip bendros tendencijos, neturinčios tikslių dėsnių pobūdžio ir leidžiančios daugiau ar mažiau ne taip svarbių nukrypimų. Tą patį galima sakyti ir apie priežastingumo principą: jis veikia mūsų praktiniame žinojime, bet tik kaip tam tikra bendra tendencija, kuriai trūksta tikslumo ir apibrėžtumo; tikslumą ir apibrėžtumą jis įgyja tiktai tada, kai pats tampa pažinimo tema ir savarankiška sąvoka mūsų mąstyme. Tą patį galima pakartoti apie loginius dėsnius arba apie skaičius ir skaičių santykius.

Remdamiesi tuo, kas buvo sakyta, mes dabar galime iš dalies atsakyti į anksčiau iškeltą klausimą: kas yra apriorinis žinojimas, apriorinė sąvoka? Paprastai atsakymas būna toks: tos sąvokos yra apriorinės, kurios nepriklauso nuo patyrimo, bet kurios eina anksčiau už patyrimą ir jį sąlygoja. Bet ką tai reiškia? Pažinimas gali atsirasti

tik ten, kur pažįstamas objektas mums duotas, stovi prieš mus ir gali būti mūsų pagautas, suvoktas. Bet tai, kad objektas mums yra duotas, ir reiškia patyrimą. Vadinasi, žinojimo be paties objekto, be patyrimo negali būti. Šiuo atžvilgiu kiekvienas žinojimas remiasi patyrimu, prasideda nuo patyrimo ir (tai pripažįsta I. Kantas) *gali* būti vadinamas empiriniu; neempirinio žinojimo negali būti. Bet mes jau matėme, kad visos sąvokos, kurias mes sudarome nustatydami vieną ar kitą dalykų padėtį, t. y. vykdydami objekto determinacijos aktus, šiaip ar taip glūdi jau pirminės intuicijos potencialioje formoje. Vadinasi, jos sudaro intuicijos elementus ir todėl apsprendžia pačią intuiciją. Sprendimo aktai išaiškina tai, kas intuicijoje glūdi nesuskaidyta forma. Todėl galima sakyti, kad šios sąvokos mūsų pažinime (percepcijoje) jau veikia prieš mums jas pažįstant, prieš žinojimo diferencijavimą, taigi kad jos apsprendžia percepciją arba intuiciją jau tada, kai jos dar netemizuotos mūsų sąmonėje ir neegzistuoja pažinime kaip atskiros savarankiškos sąvokos. Šia prasme galima tvirtinti, kad visos sąvokos, kurias mes analizės būdu ištraukiame iš objekto intuicijos, yra apriorinės. Bet paprastai šitas terminas vartojamas siauresne prasme. Jis taikomas tiktai toms bendroms sąvokoms, kurios apsprendžia kiekvieno reiškinio, dalyko arba tam tikrų objektų (reiškinių) sferų struktūrą (pavyzdžiui, daikto, savybės, veiksmo, būsenos, santykio sąvokos; arba spalvų determinacijos: atspalvis, spalvotumas, skaidrumas ir pan.).

Iš to, kas sakyta apie sąvokų formavimą ir apie mąstymą, aiškėja, kad apriorinis žinojimas tiesiogiai liečia tiktai idealią būtį, o ne realią būtį. Iš tikrųjų tai, ką intuicijos analizė ir diferencijavimas iškelia aikštėn, yra vieni arba kiti konkrečių objektų ir reiškinių momentai, elementai, savybės, būsenos ir t. t., t. y. *bendros* determinacijos, kurios tinka ne tik atskiram objektui, bet ir visai platesnei ar siauresnei klasei. Šitos determinacijos, kurias mes žymime sąvokomis, sudaro bendrą tiriamųjų objektų struktūrą, kuri, būdama bendra, yra ne reali, o ideali būtis. Žinoma, ji apsprendžia realią būtį, įeina į ją (kaip, pavyzdžiui, priežastingumas apsprendžia realią vieno fizinio reiškinio pareinamybę nuo kito), bet imama atskirai,

abstrakčiai ji yra ideali būtis. Tas pažinimas, kuris orientuojasi į realius objektus, t. y. tiesiogiai nukreiptas į juos, gali būti tiktai empiriškas, t. y. jis priklauso nuo patyrimo, nes tiktai konkretus patyrimas gali mums parodyti, ar koks nors objektas egzistuoja, ar ne. Beje, yra ir empiriškas apibendrinimas, bet, tiesą pasakius, tai nėra tikras apibendrinimas. Jei aš pastebėjau, kad a_1, a_2, a_3 ir t. t. turi požymį *b*, tai dar nereiškia, kad visi *a* turės požymį *b*. Aš galiu tiktai tvirtinti, kad šie *a* turi požymį *b*. Ir jei aš sakysiu, kad galbūt visi *a* turi požymį *b*, tai bus spėjimas, kuris remiasi jau ne tiek empiriniais faktais, bet tam tikra supozicija (pavyzdžiui, gamtos dėsningumo principu), kuri turi apriorinį pobūdį, yra ideali būtis. Taigi ir indukcija negali apsieiti be apriorinio žinojimo. Vadinasi, kur yra tikras apibendrinimas, ten jis grindžiamas aprioriniu pamatu. Iš to plaukia dar vienas svarbus empirinio ir apriorinio žinojimo skirtumas: tiktai apriorinis žinojimas pasižymi universalumu ir būtinumu. Apriorinis žinojimas liečia bendrą ir būtiną reiškinių struktūrą. Bet jis vis dėlto neatskirtas nuo realaus žinojimo, o, kaip mes matėme, glaudžiai savo esme yra susijęs su juo. Pasaulio žinojimas kaip tam tikra visybė apima ir apriorinį, ir aposteriorinį žinojimą, kurie vienas be kito negali apsieiti.

Intuicija

A posteriori	*A priori*
Reali būtis	Ideali būtis
Konkretus, pavienis, atskiras mąstymas, faktiškumas	Abstraktus, bendras, būtinas mąstymas, logiškumas

Pasaulio žinojimas

Žinojimo struktūros išaiškinimas leidžia mums apibrėžti ir tą vaidmenį, kurį pažinime vaidina *mąstymas*. Mes žinome: antrąjį žinojimo laipsnį sudaro *sprendimai*. Sprendimai — determinacijos aktai, kur predikatas apsprendžia subjektą. Iš pradžių subjektas — tai pats intuicijoje pagautas objektas, o predikatas, kuris atlieka determinacijos funkciją,— bendra sąvoka. Tolesni determinacijos aktai veda prie to, kad ir subjekto vietą užima

sąvoka, kuri yra visų jau atliktų determinacijų rezultatas. Bendruose sprendiniuose šita bendra sąvoka pati pasidaro pažinimo objektas, arba tiksliau, pažinimo objektas pasidaro tai, ką ši sąvoka išreiškia ir kam ji atstovauja bendruose sprendiniuose, būtent tam tikra objektų klasė. Bet klasės sąvoka yra ideali būtis. Vadinasi, bendras sprendinys, kur *S* ir *P* yra sąvokos, visas priklauso idealios būties sferai. Bendruose sprendiniuose viena sąvoka determinuoja kitą, kitaip sakant, čia nustatomi ar išskleidžiami sąvokų santykiai. Sąvokų savitarpio santykių nustatymas, kiek jis tarnauja pažinimo tikslams, yra mąstymo funkcija. Taigi mąstymas veikia idealios būties sferoje. Šiuo atžvilgiu jis nepriklauso nuo realybės, gali apsieiti be jos. Jis nagrinėja ir išskleidžia sąvokų santykius ir tokiu būdu nustato tarp sprendinių būtiną ryšį, kurį išreiškia samprotavimas. Štai kodėl atrodo, kad mąstymui, veikiančiam idealios būties sferoje, nereikia patyrimo, taigi kad esama žinojimo, kuris visai nepareina nuo patyrimo ir šia prasme yra apriorinis. Bet arčiau įsižiūrėjus pasirodo, kad šitas mąstymo savarankiškumas ir apriorinis pobūdis yra tiktai reliatyvus ir sąlygiškas, nes sąvokos, kurių santykius mąstymas nustato, kaip mes žinome, yra ne kas kita, kaip pirminių intuicijų ir percepcijų diferencijavimo padariniai, vadinasi, jų turinys pasemtas iš pačios realybės, iš objekto, iš patyrimo. Ir todėl gilesnis realybės pažinimas yra galimas tiktai tada, kada mąstymas gauna naujos medžiagos iš intuicijų sferos. Kuomet mąstymas visiškai nusigręžia nuo intuicijų sferos (nuo realaus patyrimo), jis nustoja ryšio su savo šaltiniu, kuris jį maitina, ir galų gale neišvengiamai pasidaro abstraktus ir tuščias. Antra vertus, reikia pripažinti, kad mąstymas yra reikšmingiausia pažinimo priemonė, nes jis įgalina pažinimą, determinuojant objektą, ne kreiptis į patį objektą, bet pasinaudoti jau atliktomis determinacijomis, kurios užfiksuotos sąvokomis, ir nagrinėti jų savitarpio santykius. Tai palengvina pažinimo techniką ir sutrumpina patį pažinimo procesą.

Mes turime atkreipti dėmesį į vieną intuicijos ypatybę, apie kurią iki šiol nebuvo kalbėta. Tai — jos *vaizdumas*. Paprasčiausias intuicijos atvejis yra juslinė percepcija arba pagava. Jos vaizdumas nesukelia jokių abejonių.

Mes vadiname vaizdžiu viską, ką mums teikia jutimo organai (regėjimo, girdėjimo, lytėjimo ir t. t.), kas turi juslinį pobūdį. Objektas, veikiantis mūsų jutimo organus, tiesiogiai stovi prieš mus ir todėl jis intuicijoje vaizdus. Bet be išorinės percepcijos esama ir kitų intuicijos rūšių, pavyzdžiui, vidinė psichinių reiškinių percepcija arba matematinė, loginė intuicija, kuri liečia idealią būtį. Ar galima sakyti, kad ir šitos intuicijos rūšys pasižymi vaizdumu? Kai dėl psichinių reiškinių percepcijos, tai ji, be abejo, tiesioginė, nes mes tiesiogiai ją išgyvename, patiriame savo sąmonėje. Tiesa, psichiniai reiškiniai (emocijos, jausmai, mintys) labai dažnai patys neturi juslinio pobūdžio (mes negalime savo jausmų, geismų, minčių regėti ar girdėti ir t. t.). Jusliniai yra ne tiktai mūsų vaizdiniai, atminties ir vaizduotės padariniai, atstojantieji tam tikrus išorinius daiktus arba reiškinius. Ir jausmams, emocijoms, geismams, siekimams, t. y. tiems psichiniams reiškiniams, kurie išreiškia mūsų vidinę būseną, gali būti priskirtas tam tikras vaizdumas, nes jie visuomet susiję su vienais ar kitais išoriniais vaizdiniais (sakykim, su vaizdiniais tos situacijos, kuri juos yra sukėlusi) arba su organiškais kūno jutimais. Todėl galima sakyti, kad psichinių reiškinių vaizdumas yra ne savarankiškas, bet priklauso nuo išorinių arba mūsų kūno percepcijų vaizdumo. Pagaliau jei kalbėsime apie tą intuicijos rūšį, kurios objektas yra ideali būtis, tai ji taip pat yra tiesioginė, netarpiška: mes joje tiesiogiai suvokiame tam tikrus idealius, loginius, matematinius ryšius, dėsningumus, struktūras (*pavyzdžiui, visuma didesnė už dalį, prieštaravimo* dėsnis ir t. t.). Šių intuicijų ypatybė yra ta, kad jos liečia ne atskirus, konkrečius objektus, bet idealią būtį, kuri, kaip žinome, yra bendra, pasižymi universalumu ir būtinumu. O tai, kas bendra, prieinama tiktai mąstymui, bet ne jutimams. Vadinasi, atskirai imama ideali intuicija yra nevaizdi. Bet mūsų sąmonėje ideali intuicija paprastai remiasi kokiu nors konkrečiu atveju, kuriame šitas bendras ryšys arba šita bendra struktūra realizuojasi ir kuris turi juslinį vaizdumą. Tiktai mums suvokiant tokį konkretų atvejį, kuris atstovauja idealiai būčiai ir kuriame ji pasireiškia, šis būtinas ryšys, dėsningumas įgyja tiesioginį akivaizdumą. Taigi ir idealios intuicijos vaizdumas

nėra visiškai savarankiškas, bet tam tikru būdu priklauso nuo juslinės percepcijos vaizdumo. Iš to aiškėja, kodėl kaip tik juslinė percepcija yra laikoma pagrindiniu tiesioginio pažinimo šaltiniu. Tiktai juslinėje percepcijoje prieš mus stovi pats objektas kaip kažkas tiesiogiai ir vaizdžiai duota. Be to, nereikia pamiršti, kad mūsų praktiniame gyvenime sąmonė iš pradžių yra nukreipta į išorinį pasaulį ir tik daug vėliau jos akiratyje atsiranda ir vidinis psichinis pasaulis, ir ideali būtis. Vadinasi, ir atsižvelgiant į pažinimo evoliuciją juslinė percepcija turi sprendžiamą reikšmę.

Jei mes palyginsime intuiciją su logiškai formuotu sprendimu, pažinimu, tai pamatysime, kad pastarasis nėra nei tiesioginis, nei vaizdus. Iš tikrųjų sprendiniuose sąvokos atstovauja pažįstamam objektui, taigi mes pažįstame objektą ne tiesiogiai, o sąvokoms tarpininkaujant. Pačios sąvokos priklauso idealios būties sferai, jos bendros ir nevaizdžios. Vadinasi, logiškai formuotas žinojimas nevaizdus, jis gali įgyti vaizdumą tiktai tuo atveju, jei mes sugrįšime prie tos pirminės intuicijos, iš kurios jis buvo ištrauktas ir kuri yra jo pagrindas.

2. *Dvi žinojimo koncepcijos: empirizmas ir racionalizmas*

Dabar, remdamiesi tuo, kas buvo sakyta, mes galime apibūdinti dviejų žinojimo koncepcijų — *empirizmo* ir *racionalizmo* — skirtumą.

Empirizmas	*Racionalizmas*
Pažinimas kyla iš patyrimo, iš realybės ir orientuojasi į ją. Pirminė intuicija neturi formos, jos analizė — tai diferencijavimas, formavimas. Analizės rezultatas — formos skyrimas nuo medžiagos. Forma yra antrinė ir gali būti išvesta iš medžiagos, elementų kombinacijų.	Kadangi mąstymas veikia sąvokų sferoje, tai jis nepareina nuo patyrimo, nuo objekto, bet pats gali sukurti objektą. Mąstymo galia — protas — yra savarankiškas pažinimo šaltinis.

Ką tvirtina empirizmas? *Empeiria* (gr.) — tai patyrimas. Empirizmas pabrėžia, kad mes pažinti galime vien tai, kas mums yra tiesiogiai duota, t. y. kad pažinimas visur ir visuomet remiasi patyrimu. O kas mums yra tiesiogiai duota? Tai mūsų išoriniai arba vidiniai įspūdžiai, tie įspūdžiai, kuriuos mumyse sukelia arba išoriniai daiktai ir reiškiniai, arba vidiniai reiškiniai, kurie susiję su organiškais mūsų kūno jutimais. Tiktai šitie įspūdžiai yra tiesioginiai ir pasižymi vaizdumu. Vadinasi, empirizmas identifikuoja patyrimą apskritai su jusliniu patyrimu. Tikras pažinimo objektas yra juslinis, vaizdus, konkretus, pavienis. Viskas, kas bendra, nėra savarankiška, o išvesta iš atskirų konkrečių įspūdžių ir nuo jų pareina. Kokiu būdu? Kadangi juslinių įspūdžių yra daug ir jie atsiranda mūsų sąmonėje iškart arba vienas po kito, tai tarp jų susidaro tam tikri santykiai — laike ir erdvėje. Tiksliau sakant, pagal empirizmą, pats laikas ir pati erdvė yra ne kas kita, kaip tam tikri reiškinių santykiai. Be to, esama ir kitų santykių, pavyzdžiui, panašumo santykis, matematiniai (lygybės, didumo ir t. t.) santykiai. Kai mes kreipiame dėmesį ne į atskirus reiškinius, o į jų santykius, mes sudarome tai, kas paprastai vadinama bendromis sąvokomis. Sakykim, panašumo santykis leidžia mums sudaryti klasių sąvokas, t. y. vienu žodžiu pažymėti visą grupę reiškinių arba daiktų, kurie panašūs vienas į kitą. Vadinasi, bendra (klasės) sąvoka yra ne kas kita, kaip bendras panašių konkrečių objektų rinkinio *pavadinimas*. Tokios sąvokos, kaip „žmogus", „gyvulys", „akmuo" ir t. t., yra ne savarankiški objektai, o tiktai priemonė trumpai išreikšti mūsų žinias apie neaprėžtą panašių objektų aibę (Petras, Povilas, Marija ir t. t.). Tą patį galima pakartoti apie visas sąvokas.

Kaip galima apibūdinti tokią koncepciją? Kiekvienas objekto vaizdinys yra tam tikra įvairybių vienybė. Jis apima aibę elementų, faktorių, bruožų, dalių, požymių, vienaip ar kitaip sutvarkytų, priklausančių nuo tam tikros tvarkos, kuri ir sujungia juos į vienybę. Šita tvarka *pasireiškia kaip tik atskirų bruožų*, elementų, požymių santykiais. Tokiu pačiu tvarkingumu pasižymi ir visas mūsų patyrimas, kuris nulemia mūsų aplinkinio pasaulio koncepciją. Empirizmas mano, kad tikrą realumą turi tik-

tai atskiri jusliniai įspūdžiai, atskiri jusliniai elementai, iš kurių susidaro išorinio pasaulio vaizdas. Šitie atskiri jusliniai elementai yra mūsų jutimai (girdėjimas, regėjimas ir t. t.). Jie atstoja tai, kas mums tiesiogiai duota, kas yra grynas patyrimas be jokių subjektyvių elementų priemaišos, taigi patyrimas, dar nepakeistas ir nesužalotas jokios subjektyvios interpretacijos. Kai dėl to tvarkingumo ir tų santykių, kurie šiaip ar taip susieja atskirus įspūdžius ir sudaro iš jų sudėtingų objektų ir reiškinių vaizdinius, tai jie pareina tiktai nuo šitų juslinių elementų kombinacijų. Šitos kombinacijos yra labai įvairios, todėl ir elementų santykiai gali būti labai įvairūs. Pagaudami *konkrečius juslinius* įspūdžius, mes kartu pagauname ir jų kombinacijas ir sudarome sąvokas tų kombinacijų, kurios dažnai pasitaiko mūsų patyrime ir prie kurių mes todėl priprantame. Tai reiškia, kad dažnas tų kombinacijų pasikartojimas sukuria mūsų sąmonėje daugiau ar mažiau stiprias asociacijas, ir šitos asociacijos, t. y. tam tikrų elementų kombinacijų pastovumas, sukuria iliuziją, tarytum ta tvarka, kuri kyla iš tokios pastovios kombinacijos, yra objektyvi pačios gamtos (išorinio pasaulio) tvarka, tarytum ne elementų kombinacija ją sudaro, bet atvirkščiai — šita tvarka sąlygoja kaip tik tokią elementų kombinaciją.

Tiksliausiai ir nuosekliausiai šitą empirizmo teoriją išvystė ir išdėstė D. Hiumas. Jis visą reiškinių tvarkingumą, visus jų bendrus ryšius ir santykius išvedė iš subjektyvių faktorių, priklausančių nuo pažįstančio subjekto,— iš asociacijų ir įpročio. Tokiu būdu jis išaiškino *priežastingumo idėją.* Jei mes dažnai pastebime, kad įspūdis *b* eina po įspūdžio *a,* tai mūsų sąmonėje tarp šitų įspūdžių susidaro asociacija, dėl kurios, pastebėję *a,* mes jau laukiame *b.* Jei patyrimas šitą mūsų lūkestį kiekvieną kartą patvirtina ir nėra atvejų, kada jis būtų mus apgavęs, tai palaipsniui mūsų prote įsišaknija įsitikinimas, kad ryšys tarp *a* ir *b* yra būtinas, taigi kad reiškinys *a* gamina reiškinį *b,* kitaip sakant, kad *a* yra priežastis, o *b* — būtinas jos padarinys. Pavyzdžiui, jei vienas biliardo rutulys susiduria su kitu, tai antrasis pradeda judėti. Tai, kas mums patyrime duota, yra tiktai dviejų įspūdžių laikinė seka: rutulių susidūrimas ir paskui antrojo rutulio

judesys. Bet kadangi šita seka pasikartoja patyrime, ir kiekvieną kartą, kai mes pastebime rutulių susidūrimą, pastebime ir antrojo rutulio judesį, tai tarp šių dviejų įspūdžių — rutulių susidūrimo ir antrojo rutulio judesio — susidaro tokia stipri asociacija, kad mums atrodo, jog, rutulių susidūrimui įvykus, būtinai turi įvykti ir antrojo rutulio judesys; tai reiškia, kad mes rutulių susidūrimą laikome antrojo rutulio judesio priežastimi. Taigi priežastingumo idėja kyla iš to, kad mes priskiriame objektyvią, nuo mūsų nepriklausančią, reikšmę tam psichologiniam ryšiui (asociacijai), kuris dėl įpročio atsiranda mūsų sąmonėje.

Tokiu pat būdu D. Hiumas mėgino išaiškinti ir *substancijos sąvokos* kilmę. Pagaudamas išorinius juslinius įspūdžius, aš pastebiu, kad tam tikri įspūdžių kompleksai, kurie veikia mane iškart, yra šiek tiek pastovūs arba pasikartoja su labai mažais pasikeitimais (atmainomis). Tokie jutimų kompleksai mano prote sukelia mintį, kad jų pastovumas ir pasikartojimas yra neatsitiktinis, kad jie turi objektyvų pagrindą pačioje realybėje, taigi kad visi šie įspūdžiai yra ne kas kita, kaip pasireiškimai tam tikros substancijos, kuri visuomet pasilieka ta pati, o kinta tiktai jos santykiai su kitomis substancijomis, kurios vienaip ar kitaip ją veikia ir pakeičia jos ypatybes ar savybes. Tokiu būdu ir gimsta *daikto sąvoka,* daikto, kurį mes pažįstame per jo juslines savybes ir ypatybes (įspūdžius, kuriuos gauname iš jo), bet kuris pats yra savarankiškas ir pastovus (substancialus) jų sukėlėjas. Ir šiuo atveju mes perkeliame į išorinį pasaulį, priskiriame jam tai, kas faktiškai egzistuoja tiktai mūsų sąmonėje ir yra tiktai jos įpročio ir joje kylančių asociacijų padarinys — tam tikrų jutimų arba įspūdžių ryšys.

Pagaliau tokia pati yra kilmė ir mano *Aš idėjos,* vaidinančios mūsų patyrime labai svarbų vaidmenį. Ir šiuo atveju grynas patyrimas mums teikia tiktai puokštę tam tikrų vidinių jutimų ir potyrių, kurie pasikartoja šiek tiek pastoviomis ir panašiomis kombinacijomis. Bet kaip tik šitas tų pačių arba panašių kombinacijų pasikartojimas ir pastovumas sukuria iliuziją, tarytum egzistuoja tapatus ir pastovus šių jutimų ir potyrių substancialus sukėlėjas. Kadangi šie vidiniai jutimai ir potyriai pareina nuo mūsų

kūno arba mažų mažiausiai yra susiję su juo, tai kiekvienas atskiras individas ir įgyja savo ypatingo *Aš* idėją. Vadinasi, ir mūsų *Aš* yra tiktai subjektyvi idėja, kurios niekas neatitinka realybėje ir kuri yra ne kas kita, kaip mūsų atminties asociacijų padarinys.

Mes matome, kad, *pagal empirizmą, objektyvus* pažinimo aktas yra grynai receptyvus bei pasyvus. Subjektas pagauna iš išorės arba iš savo kūno tam tikrus juslinius įspūdžius. Šitie įspūdžiai yra gryna, neformuota, nesutvarkyta medžiaga. Ją formuoja ir sutvarko sąmonės mechanizmas. Tai, kas šitą medžiagą jungia į tam tikrus šiek tiek pastovius kompleksus, yra mūsų atmintis ir jos nustatomos asociacijos. Šitas mechanizmas veikia visiškai automatiškai ir nepareina nuo mūsų sąmoningos valios. Proto funkcija pasibaigia tuo, kad jis stebi šituos asociacijų mechanizmo padarinius, iškelia juos aikštėn, priskiria jiems (tai yra proto iliuzija) objektyvią reikšmę. Todėl mes negalime tvirtinti, kad gamtoje arba mūsų psichiniame gyvenime viešpatauja tam tikras dėsningumas ir būtinas ryšys. Remdamiesi patyrimu, mes galime tiktai sakyti, kad toks ir toks reiškinių ryšys yra daugiau ar mažiau tikėtinas, šituo tikėtinumu mes galime vadovautis savo praktiniame gyvenime ir jo mums visiškai pakanka orientuotis realybėje. Mūsų įsitikinimas, kad gamtoje yra būtinų bendrų dėsnių, neturi objektyvaus pagrindo ir remiasi vien tam tikru tikėjimu, kuris pagrįstas mūsų *psichiniu mechanizmu (asociacijomis, įpročiais).*

Prieš pereidami prie empirizmo koncepcijos kritikos, mes susipažinsime su priešinga koncepcija, būtent su racionalizmu, ir išsiaiškinsime, kaip jis supranta ir interpretuoja pažinimo struktūrą. Kritinė empirizmo ir racionalizmo analizė padės mums dar skaidriau nušviesti dviejų mūsų nustatytų pažinimo laipsnių — pirminės intuicijos ir logiškai formuoto žinojimo — santykį.

Ką tvirtina racionalizmas? *Ratio* (lot.) — protas, mąstymas. Racionalizmas pabrėžia tą faktą, kad toji medžiaga, kurią mums teikia mūsų pojūčiai, pati savaime dar nėra žinojimas tikslia prasme. Žinojime visuomet glūdi tvirtinimas, kad tokia ir tokia dalykų padėtis iš tikrųjų yra, nes žinojimas turi atitikti tikrovę, jis turi būti teisingas, toks yra jo uždavinys. Ir jis gali būti tiktai teisingas

arba klaidingas. Bet šitie predikatai gali būti priskiriami tik tvirtinimui, t. y. sprendiniui. Priešingai, koks nors jutimas pats savaime nėra nei teisingas, nei klaidingas. Vadinasi, žinojimas tikslia prasme yra tiktai logiškai formuotas žinojimas. Sprendiniai susidaro iš sąvokų, sąvokos pasižymi universalumu, bendrumu. Jos neprieinamos pojūčiams, išoriniame pasaulyje, į kurį įeina ir mūsų kūnas, nėra nieko, kas jas atitiktų. Jos neturi vaizdumo ir gali būti suvokiamos tiktai mąstant. Taip pat ir ryšys, kurį sprendinys nustato tarp sąvokų (*S* ir *P*), nėra nei juslinis, nei vaizdus, o liečia sąvokų santykius apimties ir turinio atžvilgiu. Be to, mes žinome, kad loginės žinojimo struktūros požiūriu bendri sprendiniai turi pirmenybę prieš dalinius ir pavienius. Iš bendro sprendinio teisingumo išplaukia ir dalinių bei pavienių sprendinių teisingumas, bet ne atvirkščiai. Todėl kiekvienas žinojimas galų gale yra pagrįstas bendriausiomis sąvokomis ir jų savitarpio santykiu. Jei mes norime apibrėžti kokį nors konkretų, individualų daiktą arba reiškinį, galime tai padaryti tik remdamiesi sąvokomis, būtent, mes determinuojame konkretų reiškinį susiaurindami tą bendrą klasės sąvoką, kuriai jis priklauso, t. y. priskirdami jai naujus požymius, bet šitie požymiai taip pat yra bendros sąvokos. Pagaliau kadangi žinojimas turi būti teisingas, jis turi turėti pakankamą pamatą. Bet sąvokų sferoje pakankamas pagrindas gali būti arba tas, kad predikatas būtinai išplaukia iš subjekto turinio, taigi kad sprendinys yra analitinis ir jo pamatas glūdi jame pačiame, arba tas, kad kuris nors sprendinys išplaukia iš kito sprendinio ar iš keleto kitų sprendinių kaip būtina išvada. Matome, kad žinojimas tikslia prasme vyksta sąvokų ir jų santykių sferoje, todėl priklauso ištisai idealios būties sričiai, kuri, kaip jau žinome, jutimams yra neprieinama. Jutimai mums suteikia tik atskirus, pavienius įspūdžius, o ne bendras ir būtinas žinias. Jei mąstymas negali gauti šitų bendrų ir būtinų žinių iš patyrimo, iš išorės, jis turi jas pasemti iš paties savęs. Mąstymo sugebėjimas — tai *intelektas,* arba *protas.* Vadinasi, protas — tikrasis mūsų žinojimo šaltinis. Jame glūdi visos idėjos arba sąvokos, kurios apsprendžia pasaulio pažinimą. Šia prasme galima sakyti, kad idėjos yra protui įgimtos. Proto uždavinys yra suvokti šitas idėjas

ir jų santykius. Idėjų santykiai yra loginiai santykiai, liečiantys jų apimtį ir jų turinį. Ir todėl visi daiktų ir reiškinių ryšiai, kuriuos mes pažįstame ir kuriems priskiriame universalumą ir būtinumą, galų gale remiasi loginiais santykiais ir gali būti iš jų išvesti, arba, kitaip sakant, kadangi pagrindinis loginis ryšys yra pamatavimo ryšys, t. y. sekmens ryšys su pamatu, tai šitas ryšys ir apsprendžia visą mūsų žinojimo struktūrą. B. Spinoza, vienas iš žymiausių racionalizmo atstovų, taip suformulavo šitą mintį: *„Ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum"*; daiktų tvarka ir ryšys yra tas pats, kaip ir jų idėjų tvarka ir ryšys. Tai reiškia, kad loginė idėjų tvarka ir pamatavimo ryšys yra realios daiktų ir reiškinių tvarkos, jų realaus ryšio pagrindas. Pavyzdžiui, realus priežastingumo ryšys, jei mes jį paanalizuosime iki galo, iki paskutiniųjų jo pagrindų, išplaukia iš loginio sekmens ir pagrindo sąryšio. Štai kodėl racionalizmas deduktyvinius mokslus ir laiko mokslais tikslia prasme, nes deduktyvinis metodas grindžiamas loginiu sekmens ir pamato ryšiu. Todėl visi mokslai turi orientuotis į matematiką, kuri yra deduktyvinio mokslo pavyzdys, nes ji visas sav. teoremas ir teiginius grynai deduktyviniu būdu išveda iš tam tikrų bendrų teiginių, būtent iš sąvokų apibrėžimų ir aksiomų. Pastarųjų įtikimumas, racionalizmo požiūriu, taip pat yra grynai loginis. Apibrėžimai negali kelti jokių abejonių, nes jie analitiški ir jų teisingumą laiduoja prieštaravimo (tiksliau, prieštaravimo negalimumo) dėsnis. Tą patį galima sakyti ir apie matematines aksiomas ir apskritai apie visus tuos bendrus sprendinius, kuriais remiasi tikras pažinimas. Jie priklauso prieštaravimo dėsniui, arba, kitaip sakant, jie yra ne kas kita, kaip analitiniai sprendiniai, kuriuose predikatas būtinai išplaukia iš subjekto sąvokos turinio. Vadinasi, pats subjektas (*S* sąvokos turinys) yra loginis predikato pamatas. Deduktyvinio metodo turi laikytis ir filosofija, jei ji pretenduoja būti tikru mokslu. Kuo nuosekliausiai šiuo metodu savo sistemoje rėmėsi B. Spinoza: jo filosofija išdėstyta *more geometrica*, t. y. kaip geometrijos mokslas, kuriame iš bendrų aksiomų ir apibrėžimų išvedamos teoremos ir lemos.

Tiesa, racionalistai turėjo pripažinti, kad mes negalime viso mūsų empirinio pažinimo išvesti deduktyviniu būdu

iš tokių bendrų sprendinių, kurių teisingumas pareina nuo prieštaravimo principo. Prieštaravimo principas neigiamai išreiškia tai, ką teigiamai tvirtina loginis pamatavimo ryšys. Todėl G. V. Leibnicas nustatė skirtumą tarp amžinų ir faktinių tiesų. Anot G. V. Leibnico, amžinos tiesos pasižymi akivaizdumu, nes jos tiesiogiai remiasi prieštaravimo principu. Faktinės tiesos, priešingai, tokio akivaizdumo neturi, ir mes negalime nurodyti loginio jų pamato. Bet, G. V. Leibnico nuomone, tai pareina nuo to, kad mūsų protas yra baigtinis, ribotas, todėl jis nesugeba atsekti ryšio tarp faktinių ir amžinų tiesų. Bet dievo protui, kuris yra begalinis ir niekuo neapribotas, šito ryšio suvokimas yra prieinamas, ir todėl jam ištisai galioja loginis ryšys kaip svarbiausias pažinimo pamatas. Šita žinojimo struktūros koncepcija remiasi dar kita mintis, kuri nusako ypatingą racionalizmo pobūdį, būtent įsitikinimas, kad visais galimais būdais kombinuojant pagrindines sąvokas būtų įmanoma sudaryti visus įmanomus sprendinius ir šitaip aprėpti ir apibrėžti visą žinojimo sferą. Vadinasi, racionalizmo požiūriu, visų mokslų pagrindas galėtų būti *ars combinatoria*, universali sąvokų kombinatorika. Tokia universali kombinatorika yra galima, nes jei visas žinojimas remiasi tam tikrais principais, o šie principai yra analitiniai sprendiniai, tai žinojimo pamatas galų gale turi būti tam tikros bendros sąvokos, kurios, kaip mes žinome, mūsų protui yra įgimtos. Šių sąvokų skaičius, matyt, turi būti ribotas, nes kitaip jos negalėtų laiduoti ir pamatuoti žinojimo vienybės. Bet jei pagrindinių sąvokų skaičius yra ribotas, tai aišku, kad mes galime jas visas pažinti, o pažinę — visokiais būdais kombinuoti. Šitos sąvokų kombinacijos ir nustatys viso galimo žinojimo turinį.

Pagaliau reikia pažymėti dar vieną iš racionalizmo plaukiančią išvadą apie glaudų vidinį žinojimo ryšį su savimone, su paties savęs pažinimu. Iš tikrųjų, jei pagrindinės žinojimo idėjos protui įgimtos ir jei protas yra pažinimo jėga ir šaltinis, tai pažinimas yra ne kas kita, kaip proto paties savęs pažinimas. Pažindamas pasaulio pradus, protas kartu pažįsta patį save, savo turinį. Ir tai suprantama, nes logiškai formuoto žinojimo be savimonės negali būti. Kad žinojimas atitiktų savo reikšmę, jis turi būti teisingas (atitikti realybę). Bet žinojimo teisingumas

turi būti ne tik faktinis, bet ir būtinas, pamatuotas, arba patikrintas. Mes turime žinoti, kad jis teisingas, atitinka tikrovę, taigi mūsų žinojimą turi lydėti kitas žinojimas, kurio objektas yra pirmojo žinojimo teisingumas. Kitaip sakant, tikras žinojimas yra sąmoningas, jis visuomet ir būtinai yra paties savęs pažinimas. Bet jei pažinimo sąmoningumas yra būtina jo teisingumo sąlyga, tai suprantama, kodėl R. Dekartas, naujųjų amžių racionalizmo kūrėjas, mano, kad įtikimiausia tiesa yra pats mąstymo faktas *(cogito ergo sum)*. Aš galiu abejoti dėl visko, kas sudaro mano mąstymo objektą, t. y. aš galiu abejoti, ar mano mąstymo turinys atitinka tikrovę, ar ne, bet abejonė negali liesti paties mąstymo fakto. Protas, pažindamas save, t. y. savo turinį, pagauna arba suvokia jam įgimtas idėjas. Šitos idėjos — bendros sąvokos. Sąvokos pažinimas yra tobulas, jei mes sužinome visus į ją įeinančius požymius ir kartu suvokiame jos santykius su kitomis sąvokomis, taigi jei sąvokos intuicija yra aiški ir ryški. Idėjų pažinimo aiškumas ir ryškumas yra būtinai susijęs su mąstymo refleksyvumu, nes tiktai įsisąmonindami tai, ką žinome ir ką mąstome, mes pasiekiame tikrą aiškumą ir ryškumą.

Tačiau jei pripažinsime, kad žinojimo struktūra yra tokia, kaip ją apibūdina racionalizmas, tai kyla nauja problema: kaip paaiškinti juslinį pažinimą, pojūčių pagavas, kurios neturi loginės formos ir kurios todėl negali remtis loginiu pamatavimo arba prieštaravimo principu? Aišku, kad juslinis pažinimas neatitinka tų sąlygų, kurios nulemia logiškai formuoto žinojimo teisingumą ir įtikimumą. Antra vertus, negalima neigti, kad tarp juslinio ir loginio pažinimo yra tam tikras panašumas, kad abi pažinimo rūšys turi kažką bendra. Iš tikrųjų, jei mes norime išaiškinti pagavos turinį ir patikrinti, kiek atskiri jos momentai atitinka tikrovę, mes analizės būdu suskaidome pagavos turinį į atskirus joje glūdinčius momentus ir išreiškiame juos tvirtinimais, arba sprendiniais. Taigi atrodo, kad turinio atžvilgiu nėra skirtumo tarp juslinio pagavimo ir atitinkamų sprendinių: sprendiniai suskaidyta ir diferencijuota forma tvirtina ir išreiškia tai, kas neaiškiai glūdi pirminėje pagavoje. Vadinasi, skirtumas yra ne kokybinis, o tiktai kiekybinis. Žinojimas tikslia prasme, t. y. logiškai formuotas ir todėl tobulas žinojimas, pasižymi

aiškumu ir ryškumu, tad juslinė pagava dėl savo neaiškumo ir neryškumo turi būti laikoma netobulu žinojimu, arba, kitaip sakant, žemesniu pažinimo laipsniu. Ir kadangi tobulas pažinimas reiškiasi mąstymu ir yra loginės mąstymo formos apsprendžiamas, tai racionalistai ir mano, kad juslinės pagavos yra ne kas kita, kaip neaiškus ir neryškus mąstymas.

Šia mintimi remdamasis, G. V. Leibnicas mėgino išaiškinti estetinį įspūdį, kurį mums daro harmonija (linijų, spalvų, garsų ir t. t.). Kiekviena harmonija, kurią mes suvokiame juslėmis, pareina nuo tam tikrų proporcijų (plokštumų, oro virpėjimo bangų). Aiškiai ir ryškiai mes suvokiame šitas proporcijas tiktai mąstydami jas matematinėmis formulėmis. Bet mes suvokiame jas ir tiesiogiai juslinėje pagavoje; skirtumas tiktai tas, kad čia jos suvokiamos neaiškiai ir neryškiai. Šita neaiški ir neryški proporcijų nuovoka ir atrodo mums kaip juslinė pagautų reiškinių harmonija.

Iš visko, kas sakyta, aišku, kad empirizmo ir racionalizmo priešingumas gimsta iš dviejų mūsų nustatytų žinojimo laipsnių — pirminės intuicijos ir logiškai formuoto žinojimo — skirtumo. Abi srovės šitą skirtumą supranta ir interpretuoja vienašališkai. Empirizmas logiškai formuotą žinojimą mėgina išvesti iš pirminės intuicijos, į kurią jis žiūri kaip į atsitiktinę juslinių elementų kombinaciją. Jis neigia logiškai formuoto pažinimo savarankiškumą ir išveda jo ypatybes, *kuriomis jis skiriasi nuo pirminės* pagavos, iš subjektyvių faktorių, nepareinančių nuo pažįstamų reiškinių turinio. Racionalizmas, priešingai, nepripažįsta juslinės intuicijos savarankiškumo ir stengiasi ją paaiškinti mąstymo prigimtimi, t. y. žiūri į ją kaip į netobulą, neaiškų, neryškų mąstymą, kuris analizės būdu turi būti paverstas aiškiu ir ryškiu žinojimu.

Abi teorijos klysta, nes ir empirizmas, ir racionalizmas interpretuoja žinojimo sąrangą vienašališkai.

Racionalizmas klysta, manydamas, kad tarp juslinės intuicijos ir logiškai formuoto pažinimo yra tiktai kiekybinis, būtent aiškumo ir ryškumo laipsnio, skirtumas. Kiekviena intuicija skiriasi nuo loginio žinojimo iš esmės ir kokybiškai. Iš tikrųjų intuicija mums teikia patį objektą, tiesa, paprastai tiktai tam tikrą jo aspektą, vis dėlto

joje objektas yra tiesiogiai duotas ir todėl intuicija pasižymi vaizdumu. Logiškai formuotame žinojime, priešingai, objektui atstovauja sąvoka (daugiau ar mažiau sudėtinga), todėl šis žinojimas yra tarpiškas ir nevaizdus. Tiesa, žinojimas gali įgyti vaizdumą ir ryškumą tik pažinimo loginio formavimo (analizės, diferencijavimo) būdu, bet iš to neplaukia, kad intuicija apskritai negali turėti aiškumo ir ryškumo, kaip tvirtina racionalizmas. Kaip mes matėme anksčiau, intuicijos diferencijavimas ir suskaidymas nėra vien loginis pažinimo formavimas, bet veikia ir pačią intuiciją, daro ją diferencijuotą, t. y. padidina jos aiškumą ir ryškumą. Tuo kaip tik ir pasireiškia patyrimas — jis tobulina ir turtina mūsų percepcijas. Tai patiria ir kiekvienas savo srities specialistas. Dėl kokybinio intuicijos ir loginio žinojimo skirtumo negalima manyti, kad kiekviena intuicija iš principo gali būti ištisai paversta loginiu žinojimu, mažų mažiausiai begalinio proto (dievo). Aiškumas ir ryškumas intuicijos sferoje ir loginėje sferoje yra skirtingi dalykai. Tam tikras atitikimas tarp jų kyla iš to, kad loginis aiškumas ir ryškumas remiasi galų gale intuicijos aiškumu ir ryškumu, o ne atvirkščiai.

Bet ir empirizmas klysta, tvirtindamas, kad loginis žinojimas yra visiškai antrinis ir kad jis gali būti išvestas iš juslinių elementų kombinacijos. Toks klaidingas loginio žinojimo supratimas plaukia iš to, kad empirizmas neteisingai žiūri į juslinę pagavą. Jis mano, kad juslinė percepcija susidaro iš atskirų, vienas su kitu nesusietų jutimų daugybės, kad ji neturi jokios struktūros. Bet tokia pažiūra prieštarauja faktams. Psichologiniai stebėjimai ir bandymai įtikina mus, kad nėra tokių percepcijų, kurios pasibaigtų jutimų chaosu, bet kad kiekviena net ir labai neaiški pagava neapsieina be tam tikros formos (laikinės, erdvinės) ir be tam tikrų santykių su aplinka, kuriuos dažnai suvokiame net anksčiau ir aiškiau negu šitų jutimų arba percepcijų juslinį turinį (panašumą, lygumą, intensyvumo laipsnius ir t. t.).

Taigi ir empirizmo — Dž. Loko — formulė: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu,* ir racionalizmo — G. V. Leibnico — formulė: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, nisi ipse intellectus,*— klaidingos. Negalima tvirtinti, kad pažinimas išplaukia iš dviejų skir-

tingų ir vienas nuo kito nepriklausančių šaltinių — iš patyrimo ir iš proto. Vienintelis šaltinis yra pati realybė — tikrovė. Ideali būtis, kurią suvokia protas, nėra visiškai savarankiškas pasaulis, bet tik tam tikras pačios tikrovės momentas, jos bendra struktūra, kurią mąstymas analizės būdu paverčia savarankišku objektu. Vadinasi, abstrakcijos ir žinojimo struktūra pareina nuo paties pasaulio struktūros (du pažinimo laipsniai ir formos). Ideali būtis yra apriorinis žinojimo momentas. Ir šitas apriorinis momentas mums parodo, kad kiekvienas objektas arba reiškinys, kurį mes pažįstame, yra kažkas, kas egzistuoja ne atskirai ir izoliuotai, bet kas įeina į pasaulį, kas susiję su kitais šio pasaulio objektais ir reiškiniais ir kame šiaip ar taip atsispindi bendra pasaulio struktūra. Proto (mąstymo) vaidmuo pažinime yra kaip tik tas, kad jis suvokia šitą būtiną pažįstamo objekto ryšį su visu pasauliu. Kokią reikšmę turi šitas faktas, pamatysime vėliau.

IV. ŽINOJIMO (PAŽINIMO) SANTYKIS SU SUBJEKTU IR OBJEKTU

1. Juslinė percepcija ir ją aiškinančios teorijos

Žinojimo struktūros analizė mums parodo, kad žinojimas turinio atžvilgiu visiškai pareina nuo paties objekto, t. y. kad ir žinojimo medžiaga, ir medžiagos forma arba sąranga yra pasemta iš objekto, iš pažįstamos būties. Net ir ideali būtis, kuri sudaro mąstymo objektą, kaip mes matėme, atstoja ne ką kita, kaip tam tikrą objekto elementą, būtent jo bendrą struktūrą, kuri jį susieja su kitais aplinkinio pasaulio objektais. Bet žinojimas — tam tikra pažįstančio subjekto būsena; jis priklauso subjektui, ir per žinojimą subjektas pagauna, arba, kitaip sakant, užvaldo objektą, jį pasisavina. Objektas yra savarankiška būtis, nepareinanti nuo subjekto būties. Vadinasi, subjektas pažindamas objektą išeina už savo būties ribų ir pagauna kitą būtį, kuri jam transcendentinė. Todėl pats pažinimo aktas yra *transcendentinis aktas.* Kyla klausimas, kaip toks aktas yra galimas, kaip išaiškinti, kad pažįstantis subjektas, taip sakant, yra atviras, kad jis sugeba gauti

žinių apie aplinkinį pasaulį, stovintį prieš jį kaip savarankiška būtis?

Naiviam žmogui, kuris yra neįpratęs filosofuoti, toks klausimas atrodo nereikalingas, ir jis nemato čia jokių keblumų. Žmogus gyvena pasaulyje, todėl jis veikia savo aplinką ir aplinka veikia jį. Kiek jis veikia ir vienaip ar kitaip elgiasi su aplinkiniais daiktais, jis orientuojasi pasaulyje ir jį pažįsta, nes aplinkinis pasaulis jam yra tiesiogiai duotas. Tokia naivaus žmogaus pažiūra vadinama *naiviu realizmu*, nes ji paprastai pripažįsta aplinkinio pasaulio realybę ir jo pažinimo galimumą. Bet lig tik žmogus pradeda kreipti dėmesį į patį pažinimą, jis įsitikina, kad tokiu atsakymu negalima pasitenkinti. Iš tikrųjų negalima tvirtinti, kad visas pasaulis visur ir visuomet mums yra tiesiogiai duotas. Jo pažinimas priklauso nuo tam tikrų sąlygų, kurių kai kada trūksta. Pavyzdžiui, išorinio pasaulio pažinimas vyksta per jutimo organus, kurie gali veikti tik tam tikromis sąlygomis: sakysim, regėjimas negali apsieiti be šviesos, jo įspūdžių aiškumas pareina nuo objekto nuotolio ir t. t. Tą patį galima sakyti ir apie girdėjimo, lytėjimo ir visus kitus pojūčius. Jų galimumas yra susijęs su tam tikromis sąlygomis, kurios iš dalies priklauso išoriniam pasauliui, iš dalies pačiam pažįstančiam subjektui. Pavyzdžiui, miegodamas arba apalpęs žmogus nustoja pažinimo sugebėjimo bent iš dalies.

Be to, patirtis mums rodo, kad objekto pažinimas labai dažnai yra nepilnas, netikslus arba net visiškai klaidingas. Jei visas pasaulis mums būtų paprastai duotas ir pažinimas būtų savaime suprantamas dalykas, tai tokių skirtumų kaip tarp teisingo ir klaidingo, tarp pilno ir nepilno, tikslaus ir netikslaus pažinimo negalėtų būti. Vadinasi, pažinimo faktas yra tam tikra problema ir turi būti paaiškintas. Reikia pažymėti, kad šitie keblumai kyla ne tiktai tada, kai pažinimo objektas yra kuris nors išorinis daiktas arba reiškinys, bet ir tais atvejais, kai pažinimas nukreiptas į vidinį arba į idealų pasaulį (matematikos, logikos). Ir čia pažinimas gali būti netikslus, neaiškus, painus, nepilnas ir klaidingas (pavyzdžiui, mūsų elgesio akstinų pažinimas, kitų žmonių sielos pažinimas, klaidingi samprotavimai ir t. t.). Bet kadangi žmogaus pažinimas pir-

miausia yra nukreiptas į išorinį pasaulį, tai pažinimo problema iš pradžių kyla kaip juslinės percepcijos problema.

Juslinė percepcija atsiranda tada, kada mūsų kūnas (jutimo organai) tam tikru būdu santykiauja su išoriniais objektais. Tai reiškia, kad šiuo atveju pažinimo procesas suprantamas kaip realus, t. y. fizinis, procesas, kuris vyksta dviem fiziniams daiktams veikiant vienas kitą. Objektas čia veikia pažįstantį subjektą, bet, būdamas materialus kūnas, jis tiesiogiai gali veikti tiktai kitą, t. y. subjekto, kūną. Kūno poveikis kitam kūnui pasireiškia tam tikru pakitimu veikiamajame kūne. Taigi pažinimas vyksta tada, kada objektas sukelia subjekto kūne arba, tiksliau sakant, jo jutimo organuose tam tikrą pakitimą, kuris vadinamas dirginimu. Dirginimas, kuris gali būti labai įvairus atsižvelgiant į tai, koks objektas arba veiksnys yra jo priežastis (mechaninis palietimas, postūmis, šviesos spinduliai ir t. t.), rodos, ir yra tai, ką pažįstantis subjektas tiesiogiai pagauna, taigi kas yra pažinimo turinys. Vadinasi, pagal šitą pažinimo proceso koncepciją (interpretaciją), dirginimas, t. y. pažįstančio kūno pakitimas, tarpininkauja tarp pažįstamo objekto ir subjekto. Bet jeigu taip, tai kyla klausimas, koks yra pažįstamo objekto santykis su dirginimu. Jei šis atstovauja objektui, jis turi atitikti jį, būti panašus į jį, t. y. būti objekto kopija arba atvaizdas. Šita vadinamoji *atvaizdo teorija* gimė jau senovėje, ypač regėjimo pagavoms išaiškinti. Iš tikrųjų klausimas, kaip aš galiu pagauti ir pažinti išorinį objektą, pirmiausia turėjo kilti dėl regėjimo įspūdžių. Lytėjimo pojūčiai nesukelia tokios abejonės: tiesioginis susilietimas su pagaunamu objektu, rodos, yra visai aiškus ir suprantamas ir įtikina mus objekto realumu, nes mes tiesiogiai juntame, kad jis egzistuoja. Tuo tarpu regėjimo pojūčiai atrodo mįslingi: kaip aš galiu pagauti objektą, kuris yra atstu nuo manęs, kurį nuo manęs skiria tam tikras nuotolis? Objektas lieka tenai, kur jis yra, ir vis dėlto jis kažkokiu būdu atsiduria mano akyse. Iš šito abejojimo ir kyla vadinamoji atvaizdo teorija.

Tai, kas yra mano akyse,— ne pats objektas, bet jo kopija. Man matant iš objekto išteka *eidola* — mažiausi vaizdai, kurie įsiskverbia į mano akis ir tokiu būdu sukelia objekto pagavą. Taip regėjimo procesą mėgino paaiš-

kinti Demokrito mokykla, Empedoklis, Epikūras. Šitą teoriją, atrodo, patvirtina atminties ir vaizduotės fenomenai,— kai pamatyto objekto vaizdinys atsiranda mano sąmonėje ir tada, kada paties objekto nėra mano akivaizdoje arba kada aš užmerkiu akis,— taip pat sapnai, kai objektas tiesiogiai manęs neveikia. Antra vertus, pripažinus šitą teoriją reikėtų tarti, kad objektas turi savyje mažiausius vaizdus arba net susideda iš jų, o tokia supozicija neįtikima, nes jos negalima suderinti su patyrimo faktais, liečiančiais fizinių objektų struktūrą. Ir, be to, kopijos koncepcija negali būti taikoma kitoms juslinėms pagavoms, kurios taip pat kyla iš atstaus objekto, pavyzdžiui, girdėjimo arba uoslės jutimams. Garsas arba kvapas gimsta iš pagaunamo objekto, bet jis nėra tokia savybė, kuri glūdi pačiame objekte ir apskritai yra panaši į jį. Šitos teorijos negalima suderinti ir su lytėjimo įspūdžiais. Todėl jau senovėje ji buvo pakeista gimininga teorija, kuri paprastai vadinama *veikimo teorija*. Kaip ji supranta percepcijos procesą, iš dalies parodo girdėjimas. Kūnas, kuris sukelia garsą, juda. Judėdamas jis išjudina aplinkinį orą, kuris pasiekia mūsų ausis. Šis poveikis kaip tik ir yra dirginimas, apie kurį kalbėjome anksčiau. Skirtumas tarp atvaizdo ir veikimo teorijos yra toks, kad pirmoji suponuoja pagaunamo atvaizdo ir paties objekto panašumą, tuo tarpu antroji pripažįsta, kad tarp objekto ir jo sukeliamo dirginimo (subjekto kūno pakitimo) tokio panašumo nėra. Pagavimo procesas čia suprantamas kaip ypatingas priežastingumo ryšio atvejis: priežasties ir padarinio santykis nėra panašumas. Šita teorija turi tą privalumą, kad ji vienodai gali būti taikoma visoms be išimties pagavos rūšims. Be to, ji paaiškina dvi juslinių pagavimų ypatybes. 1. Mūsų jutimai yra reliatyvūs ir ne tik jų reikšmė, bet ir kokybė pareina ne vien nuo paties objekto (dirginimo priežasties), bet ypač nuo pažįstančio subjekto kūno būsenos ir organizacijos, visų pirma nuo nervų sistemos struktūros. Būna atvejų, kai tas pats kūnas daro mums priešingą įspūdį, pavyzdžiui, vanduo, kurio temperatūra nekinta, vieną kartą mums atrodo šiltas, kitą kartą — šaltas, arba viena ranka gauna šilumos, o kita — šalčio įspūdį, nelygu kokie temperatūros jutimai buvo prieš tai. Tą patį galima sakyti ir apie šviesą, apšvietimo

laipsnius ir t. t. 2. Įspūdžio kokybė pirmiausia pareina nuo to nervo, kurį išorinis objektas dirgina. Skirtingi reiškiniai (šviesos spinduliai, elektros srovė, mechaninis postūmis), veikdami regėjimo nervą, kelia regėjimo jutimus, veikdami girdėjimo nervą, gimdo girdėjimo įspūdį ir t. t. Ir priešingai, tas pats išorinis reiškinys, veikdamas skirtingus nervus, kelia skirtingus jutimus.

Fiziologijos tyrinėjimai išaiškino, kad įspūdžio kokybė sąlygojama ne nervo, kuris yra laidininkas, bet tos centrinės nervų sistemos dalies, su kuria nervas yra susijęs. Šitais faktais remiasi vadinamoji *nervų specifinės energijos teorija,* kuri tvirtina, kad visi įvairūs mūsų jutimai lokalizuoti tam tikrose smegenų dalyse ir kad jutimo kokybė pareina nuo specifinės energijos, kuri tuo atveju yra sužadinta. Taip į juslinio pagavimo procesą žiūri dabartinė fiziologija ir apskritai gamtos mokslai. Bet šita teorija atsirado jau senovės filosofijoje. Kai kurie sofistai, ypač Protagoras, kuriam įtakos turėjo Demokrito mokslas, nurodinėdavo tą faktą, kad kokybiniai jutimo skirtumai negali būti priskiriami patiems objektams, bet pareina nuo mūsų kūno organizacijos. Naujaisiais amžiais šita teorija buvo ypač išvystyta anglų filosofo Dž. Loko. Anot jo, visas pažinimas remiasi jusliniu patyrimu, kuris susidaro iš atskirų jutimų. Jutimai — tai paprasčiausios idėjos, pažinimo elementai. Šitos idėjos yra ne išorinių daiktų atvaizdai, bet tiktai jų poveikio mūsų kūnui padariniai. Tačiau Dž. Lokas šios pažiūros nuosekliai nesilaikė. Jis skyrė pirmines ir antrines daiktų savybes. Antrinės savybės, būtent spalvos, kvapai, skoniai, garsai, temperatūros skirtumai — pareina nuo mūsų kūno būsenos ir todėl priklauso ne pačiam objektui, o tiktai subjektui, kuriame jos egzistuoja. Priešingai, pirminės savybės, būtent tankumas, forma, didumas, judėjimas bei rimtis — yra objektyvios, t. y. priklauso patiems daiktams. Aišku, kad toks daiktų pirminių ir antrinių savybių skyrimas yra neleistinas dalykas, jei mes tariame, kad pažinimas vyksta daiktams veikiant subjekto kūną. Juk tokiu atveju ir pirminių savybių idėjos turi būti ne kas kita, kaip šito išorinio poveikio mūsų kūnui padariniai, ir mes neturime jokios teisės priskirti jas patiems mus veikiantiems daiktams. Mes turime pripažinti, kad jos yra taip pat subjektyvios, kaip ir ant-

rinės savybės. Dž. Lokas vis dėlto priskyrė joms objektyvią reikšmę, tačiau tai pareina nuo to, kad jis turėjo galvoje skirtumą tarp tų požymių ar savybių, kurios materialiems daiktams yra esminės, kurios nulemia jų „substanciją", jos savarankišką buvimą, ir tų savybių, kurios neesminės, be kurių materialus daiktas gali apsieiti arba kurios gali kisti pačiam daiktui pasiliekant tuo, kas jis yra.

Be to, čia kyla kitas klausimas: ar pripažinus veikimo teoriją galima tarti, kad materialios substancijos egzistuoja savarankiškai? Į šitą klausimą atsakysime truputį vėliau. Dabar nurodysime kitą keblumą, su kuriuo susiduria veikimo teorija. Šita teorija tvirtina, kad pažinimas pareina nuo to, jog išoriniai daiktai veikia subjekto kūną ir sukelia jame tam tikrus pakitimus (dirginimą, įspūdžius). Bet reikia pažymėti, kad pažinimo procesas tuo dar nepasibaigia, nes subjekto kūno pakitimai patys dar nėra pažinimas. Pažinimui būtina, kad pažįstantis subjektas pastebėtų šituos kūno pakitimus, įsisąmonintų juos, nes tiktai tada kūno būsenos pakitimai pasidaro dirginimu, iš kurio gimsta pažinimas kaip tam tikri jutimai, vaizdiniai arba idėjos. Esama daug procesų ir atmainų, kurie vyksta mūsų kūne, bet negimdo jokio pažinimo, nes pats subjektas jų dėl vienų ar kitų priežasčių nepastebi, neįsisąmonina. Vadinasi, veikimo teorija, kuri stengiasi paaiškinti pažinimo procesą prilygindama jį vieno materialaus daikto poveikiui kitam daiktui, tiesą pasakius, nepaaiškina, kokiu būdu pažįstančio subjekto sąmonėje kyla tam tikros idėjos, per kurias jis pažįsta išorinį pasaulį. Šita teorija tiktai įrodo, kad pažinimo procese dalyvauja ir subjekto kūnas, kad jis yra objekto ir subjekto tarpininkas ir kad tai, ką subjektas pažįsta, iš tikrųjų yra ne pats objektas, bet tiktai objekto poveikis subjekto kūnui (objektas kaip kūno dirginimų priežastis). Taigi šita teorija vieną problemą pakeičia kita — būtent, kaip kūno būsenų pakitimai sukelia sąmonėje jutimus, idėjas, pagavas,— bet ir šitos naujos problemos neišsprendžia.

Šitos teorijos negalima taip formuluoti, kaip buvo nurodyta: mes pažįstame ne pačius išorinius daiktus, bet tiktai tuos dirginimus, kuriuos jie sukelia mūsų kūne. Jei paklausime, kokie yra šitie pakitimai, turėsime atsakyti:

17 Užsak. Nr. 478

tai tam tikri fiziologiniai procesai, prasidedantys jutimo organuose ir paskui pereinantys į įcentrinius nervus ir į nervų centrą, t. y. tam tikri nervų ir smegenų dirginimai, jaudinimai. Ir jei mes toliau paklausime, ar galima tvirtinti, kad šitie fiziologiniai procesai yra mūsų pažinimo objektas, tai aišku, mums teks atsakyti neigiamai, nes nėra nieko bendra, t. y. jokio panašumo tarp, sakykim, tam tikros spalvos arba tam tikro kvapo jutimo ir tų fiziologinių procesų, kurie vyksta mūsų nervų sistemoje mums šitą jutimą gaunant. Mes galime tiktai sakyti, kad tarp šių fiziologinių procesų ir mūsų jutimų yra tam tikras atitikimas ir kad kiekvienas jutimas yra susijęs būtinu ryšiu su tam tikrais nervų jaudinimais, bet iš to visiškai neplaukia, kad šitie nervų procesai yra pažinimo turinys.

2. *Fenomenalizmas ir imanentizmas. Subjektyvusis idealizmas*

Pagaliau reikia atkreipti dėmesį dar į vieną keblumą, kurio negali išvengti veikimo teorija. Ji tvirtina, kad tiesiogiai mes pažįstame ne pačius išorinius objektus, bet mūsų kūno būsenos pakitimus. Tačiau jei yra taip, tai kartu suponuojama, kad mūsų kūnas egzistuoja ir kad mes pažįstame patį kūną bei jo pakitimus. Bet kokiu būdu mes juos pažįstame? Aišku, kad tokiu pat būdu kaip ir kitus fizinius daiktus, t. y. lytėjimui, regėjimui ir kitiems jutimams padedant; prie šių jutimų prisijungia dar kiti, kurie liečia išimtinai mūsų kūną, būtent motoriniai ir visokios organinių jutimų rūšys. Vadinasi, pasirodo, kad tai, kas mums tiesiogiai duota, kas sudaro tiesioginį mūsų patyrimą — ne mūsų kūno būsenos ir jų atmainos (t. y. *tam tikri materialūs procesai*), bet *tiktai mūsų jutimai*, t. y. tam tikri sąmonės turinio duomenys. Tiktai remdamiesi šiais duomenimis, mes galime spręsti apie mūsų kūno būsenas ir jų kitimus, taigi šių būsenų pažinimas, kaip ir kitų išorinių daiktų pažinimas, yra netiesioginis, jis pareina nuo tiesioginio pažinimo, t. y. nuo mūsų jutimų (paprastų idėjų). Tad mes matome, kad veikimo teorija išsiskleisdama ir išsiplėtodama pavirsta savo priešingybe. Iš pradžių ji yra materialistinė (nors ir neryškia forma), nes interpretuoja pažinimo procesą, prilygindama jį

materialiam procesui, būtent tam, kaip vienas fizinis daiktas veikia kitą (pažįstančio subjekto kūną). Bet ji baigiasi tuo, jog pripažįsta, kad materialių procesų pažinimas esąs tiktai antrinis, kad jis remiasi mūsų jutimais, t. y. tiesioginiais sąmonės duomenimis. Tačiau sąmonės duomenys yra idėjos, taigi ne fiziniai, ne materialūs reiškiniai. Tatai pripažinus, jau neįmanoma laikytis veikimo teorijos, kaip ji buvo suformuluota Dž. Loko. Iš tikrųjų, jei mūsų tiesioginis pažinimas pasibaigia tiktai jutimais,— nes, pagal Dž. Loką, ir mūsų kūno tiesioginis pažinimas, taip pat kaip ir kitų kūnų pažinimas, yra ne kas kita, kaip tam tikras idėjų visetas,— tai kyla klausimas, iš kur mes žinome, kad šitos idėjos — mus veikiančių išorinių materialių daiktų padariniai. Pačios idėjos yra nematerialios, vadinasi, iš jų mes negalime spręsti apie materialią jų priežasties prigimtį. Kas mums tokiu atveju laiduoja, kad materialūs daiktai iš tikrųjų yra? Mokslinis ir filosofinis pažinimas, be patyrimo, jokių kitų intuicijų pripažinti negali. Vadinasi, tokia supozicija yra nepamatuota, ir todėl filosofija turi nuo jos atsisakyti.

Šitą išvadą ir padarė anglų filosofas Dž. Berklis. Jis tvirtino, kad materialių daiktų kaip savarankiškų substancijų nėra ir kad mes net praktiniame gyvenime galime be jų apsieiti. Sakykim, duona, vanduo mums yra reikalingi ne kaip substancijos, bet kaip kompleksas vienas su kitu susijusių jutimų (skonio, spalvos, minkštumo arba kietumo, sotumo ir t. t.). Dž. Berklis pripažino tiktai: 1) dvasinių substancijų buvimą; tokios substancijos yra kiekvieno žmogaus *Aš*, arba asmenybė, ir 2) dievo buvimą; dievas taip pat yra dvasinė substancija, bet neribota, begalinė; ji ir yra tikroji priežastis visų tų mūsų idėjų, kurias mes priskiriame materialių substancijų veikimui, t. y. visų tų idėjų, kurių kilmė mūsų sąmonėje nuo mūsų nepriklauso. Tačiau, nuosekliai plėtojant Dž. Berklio samprotavimus, reikia gvildenti tolesnį klausimą: ar nematerialiõs, dvasinės substancijos, taip pat ir dievo idėja remiasi tiesioginiu patyrimu? Ar galima tvirtinti, kad mūsų jutimai verčia mus pripažinti, jog dievas ir apskritai dvasinės substancijos iš tikrųjų yra?

Į šį klausimą atsakė D. Hiumas, kuris toliau plėtojo Dž. Berklio požiūrį: nematerialios substancijos idėja, taip

pat kaip ir materialios substancijos idėja, visiškai nėra pagrįsta mūsų patyrimo duomenimis, t. y. jutimais, ir iš jų tiesiogiai negali būti išvesta, nes visos mūsų žinios apie savo *Aš* ir jo buvimą pasibaigia tam tikrais jusliniais ir organiniais įspūdžiais, jutimais. Mes jau anksčiau matėme, kad D. Hiumas, nuosekliai išskleisdamas empirizmo požiūrį, neigė ir materialios, ir dvasinės substancijos savarankiškumą ir objektyvumą ir išvedė jų idėjas iš juslinių įspūdžių kompleksų ir asociacijos mechanizmo. Tokiu būdu D. Hiumas priėjo prie gnoseologinės pažiūros, kuri vadinama *grynuoju fenomenalizmu*. Fenomenalizmas tvirtina, kad visas mūsų žinojimas, jo turinys susideda iš sąmonės būsenų (įspūdžių, idėjų) arba sąmonės reiškinių. Už sąmonės ribų pažinimas išeiti negali. Aš pažįstu vien tai, kas atsiranda mano sąmonėje, ką aš ryškiau ar ne taip ryškiai įsisąmoninu. Iš to išplaukia, kad pažinimas pasibaigia sąmonės ribose. Sąmonė, taip sakant, yra sfera, kurios aš apsuptas ir iš kurios išeiti negaliu. Sąmonės turiniu gali būti tiktai idėjos, ne patys daiktai. Daiktai į sąmonę jokiu būdu patekti negali. Tai yra *sąmonės dėsnis*. Jei aš pagaunu kokį nors daiktą, tai aš turiu tam tikrą pagavą, arba percepciją, kuri susidaro iš įvairių jutimų. Šie jutimai ir pati percepcija yra ne kas kita, kaip tam tikros sąmonės būsenos. Taip pat ir kiekvienas sprendinys, kuriuo aš išreiškiu kokią nors dalykų padėtį, yra mąstymo, vadinasi, sąmonės aktas, nors jis ir nukreiptas į tai, kas nėra sąmonė. Net kai aš mąstau tokius daiktus, kurie savarankiškai egzistuoja ir kurie nepriklauso nuo sąmonės, taigi mąstau tai, kas nėra sąmonė,— net ir tais atvejais tai yra mano mintis, egzistuojanti mano sąmonėje. Taigi pažinimas savo esme arba prigimtimi yra apribotas sąmonės sferos ir jokiomis pastangomis negali iš jos ištrūkti. Šia prasme galima sakyti, kad mūsų žinojimas yra ištisai imanentiškas (imanentiška tai, kas yra sąmonės ribose). Vadinasi, fenomenalizmas glaudžiai susijęs su *imanentizmu*. Iš imanentizmo, kaip negatyvi jo išvada, plaukia požiūris, kad visa, kas yra už sąmonės ribų, kas transcendentiška, mūsų pažinimui neprieinama. Arba vartojant I. Kanto terminus — daikto paties savaime ir reiškinio terminus, galima sakyti, kad mes pažįstame tiktai reiškinius, o daiktai patys savaime mums nepažinūs, nepa-

žinūs iš principo. Maža to, nuoseklus fenomenalizmas turi eiti dar toliau. *Mes matėme, kad pradedamasis fenomenalizmo* punktas yra veikimo teorija. Idėjos, įspūdžiai atsiranda dėl to, kad sąmonėje kažkokiu būdu atsispindi pažįstančio subjekto kūno kitimai, sukelti kitų kūnų poveikio. O tai reiškia, kad mūsų sąmonės būsenos priežastis yra ne imanentinė, bet transcendentinė. Tačiau transcendentinė priežastis yra nepažįstama, todėl mes nieko negalime žinoti apie mūsų idėjų ir minčių priežastį. Mes net *negalime žinoti, ar tokia priežastis apskritai yra. Jei mes* tvirtintume, kad kažkokia transcendentinė priežastis veikia mūsų sąmonę ir sukelia joje tam tikras idėjas ir jutimus, tai toks tvirtinimas remtųsi transcendentiniu pažinimu — pažinimu, kuris liečia mūsų jutimų ir idėjų transcendentinės priežasties buvimą. Bet jei pažinimas yra transcendentinis, mes niekaip negalime jo patikrinti, t. y. nustatyti, ar už sąmonės ribų iš tikrųjų egzistuoja tokia transcendentinė priežastis. Apskritai mes negalime tvirtinti, kad esama transcendentinės būties, mes net nežinome, ar ji yra galima, nes ir toks žinojimas būtų transcendentinis ir todėl nebūtų žinojimas tikra prasme, t. y. žinojimas, kuris galėtų būti patikrintas ir pamatuotas. Tad suprantama, kodėl keletas I. Kanto kritikų manė, jog daikto paties savaime sąvokoje glūdi prieštaravimas: ji žymi transcendentinį dalyką, kurio buvimas apskritai yra abejotinas.

Taigi mes matome, kad nuosekliai išplėtotas fenomenalizmas (imanentizmas) pašalina tą fenomeno ir daikto paties savaime priešingumą, kuris yra jo pradedamasis punktas, nes pasirodo, kad transcendentinės sąvokos (būties) niekas neatitinka mūsų patyrime ir net tokios būties galimybės kelia abejonių. Lieka tiktai imanentinės būties sfera, kaip mums prieinama ir patyrimo garantuota realumo sfera. Kadangi sąmonės turinį apskritai sudaro jutimai, vaizdiniai, idėjos (kaip Dž. Lokas vartojo šitą terminą), tai fenomenalizmas taip pat yra vadinamas *idealizmu*. Vienintelė realybė, mums žinoma patyrime,— tai idėjos. Bet sąmonė būtinai yra susijusi su mano *Aš*, su mano individualia konkrečia asmenybe. Vadinasi, kalbėdamas apie sąmonę, aš turiu omenyje savo individualią sąmonę, nes tiktai mano sąmonė yra man prieinama patyrimo sfe-

ra. Tokiu pat būdu kiekvienas individas, kiekvienas konkretus pažįstantis subjektas yra apribotas savo individualios sąmonės. Bet konkretūs pažįstantys subjektai skiriasi vienas nuo kito savo individualumu, savo individualiu patyrimu, vadinasi, sąmonės turinys priklauso nuo subjekto individualybės. Šiuo atžvilgiu tas individualizmas, kuris sutampa su fenomenalizmu ir imanentizmu nurodyta prasme, paprastai yra vadinamas *subjektyviuoju idealizmu*. Tai reiškia: žinojimas, kuris grindžiamas tiesioginiu patyrimu, priklauso atskiram individualiam subjektui ir pareina nuo jo sąmonės. (Objektyvusis idealizmas skiriasi tuo, kad pripažįsta tikrą realybę idėjų, kurios nepareina nuo pažįstančio subjekto, bet, priešingai, pačios sąlygoja subjektą ir žinojimą; toks yra, pavyzdžiui, Platono idealizmas.)

Fenomenalizmas arba subjektyvusis idealizmas gali įgyti visokių formų atsižvelgiant į tai, kaip jis traktuoja žinojimo struktūrą ir jo kilmę: ar empiristiškai, ar racionalistiškai, ar pagaliau tam tikru būdu mėgina suderinti abu šiuos požiūrius. Pavyzdžiui, Dž. Berklio filosofijoje subjektyvusis idealizmas yra susijęs su empirizmu. Jo gnoseologijos principas skamba: *esse — percipi*, būti — reiškia būti pagautam. Realu yra vien tai, ką mes pagauname. Ir jei aš tvirtinu, kad tam tikras daiktas yra, egzistuoja, tai aš turiu omenyje, kad galiu jį pagauti esant tam tikroms sąlygoms. Buvimas — pagavimo galimumas. Kito realumo kriterijaus, be jutimų, nėra. Vadinasi, jutimai — ne tiktai žinojimo, bet ir realybės elementai. Bet Dž. Berklis, kaip mes matėme, dar pripažino dvasinės substancijos, t. y. pažįstančio subjekto, kaip daikto paties savaime, buvimą, taigi, rodos, tiktai išorinio pasaulio pažinimas pasibaigia fenomenais, tuo tarpu vidinio pasaulio pažinimas pagauna ir daiktą patį savaime, patį pažįstantį subjektą. Bet aišku, kad gryno fenomenalizmo požiūriu tokia pažiūra yra nenuosekli, nes ir vidinis pasaulis taip pat susidaro iš atskirų jutimų, idėjų ir jų kompleksų, taigi kad ir pats pažįstantis subjektas yra ne daiktas pats savaime, o tiktai fenomenas arba fenomenų kompleksas, kuris tam tikru būdu santykiauja su kitais fenomenų kompleksais, sudarančiais išorinį pasaulį. Šitą išvadą ir padarė D. Hiumas, kuris paneigė dvasinės substancijos idėją.

Tačiau fenomenalizmas gali būti susijęs ne tik su empirizmu, bet ir su racionalizmu arba apriorizmu, taip pat su empirizmo ir racionalizmo sinteze, kurios pavyzdys yra I. Kanto sukurtas kriticizmas. Kad racionalizmas gali būti suderintas su idealizmu ir fenomenalizmu,— suprantama. Racionalizmas tvirtina, kad žinojimo šaltinis yra protas ir kad pažinimas vyksta mąstant. Taigi, remiantis racionalizmu, pažinimo principas yra ne transcendentinis, o imanentinis. Protas, pažindamas pats save, pažįsta ir visą pasaulį. Protas pasireiškia mąstymu, mintimis, t. y. tam tikru sąmonės turiniu arba būsenomis. Vadinasi, jei žiūrėsime į protą ne kaip į substanciją, kuri slepiasi už savo pasireiškimų ir yra nepriklausoma nuo jų, o kaip į šių pasireiškimų visumą bei vienybę, tai imanentizmo principas bus išlaikytas ir mes gausime gnoseologijos pažiūrą, kurią galima vadinti *racionalistiniu idealizmu* (fenomenalizmu). Filosofijos istorijoje mes neaptinkame šios pakraipos visai grynu pavidalu. Šiai pakraipai yra artimas J. G. Fichtės idealizmas pirmuoju savo evoliucijos periodu ir iš dalies kai kurios neokantizmo srovės (Marburgo mokykla). Anot J. G. Fichtės, *Aš*, t. y. grynas protas, išsivystydamas gimdo iš savęs *ne-Aš*, t. y. visą pasaulį, kiek jis yra žinojimo objektas. Vadinasi, aprioriniai principai, kuriais reiškiasi proto prigimtis, apsprendžia visą pažinimą, taigi ir tą, kuris mums pasirodo kaip realus, konkretus reiškinys. Žinojimas ištisai apriorinis ir imanentinis.

Bet šita J. G. Fichtės koncepcija vis dėlto negali būti laikoma gryno racionalistinio fenomenalizmo pavyzdžiu, nes racionalizmas, kaip mes pamatysime, apskritai yra linkęs susijungti ne su subjektyviuoju, o su objektyviuoju idealizmu. Tuo tarpu I. Kanto kriticizmas turi tokių tendencijų, kurios veda jį kaip tik prie subjektyviojo idealizmo. I. Kanto kriticizmas tam tikru būdu kombinuoja empirizmą ir apriorizmą. Jis pripažįsta du žinojimo šaltinius: vienas šaltinis — patyrimas, kuris suteikia mums juslinę žinojimo medžiagą, antras — protas, kuris sąlygoja žinojimo formą arba bendrą struktūrą. Tiksliau sakant, tai ne protas, bet sąmonė apskritai, kuri apima ir protą, ir tai, ką I. Kantas vadino grynąja juslumo forma (reine Form der Sinnlichkeit), būtent erdvę ir laiką.

Empirizmo ir kriticizmo skirtumą galima nusakyti ir kitaip. Anot empirizmo pradininko Dž. Loko, pati sąmonė yra visiškai pasyvi ir pažinimo struktūrai neturi įtakos. Ji, kaip sakė Dž. Lokas,— tuščias popieriaus lapas, ant kurio patyrimas užrašo savo rašmenis. Žinojimui sąmonė atsiliepia tiktai tuo, kad ji sąlygoja specifinį antrinių savybių (spalvų, garsų, kvapų) pobūdį. Tačiau, laikydamasis tokios pažiūros į sąmonę, Dž. Lokas negalėjo išaiškinti žinojimo bendrumo ir būtinumo, t. y. jo objektyvios reikšmės. D. Hiumas mėgino pašalinti šį Dž. Loko empirizmo trūkumą ir priskyrė sąmonei reikšmingesnį vaidmenį pažinime. Anot jo, asociacijų mechanizmas, kuris gimdo tam tikrus sąmonės įpročius, yra žinojimo tariamo bendrumo ir būtinumo pagrindas. Bet, kaip mes anksčiau matėme, asociacijų mechanizmas ir sąmonės įpročiai gali paaiškinti bendrų sprendinių tikėtinumą, o ne jų bendrumą ir būtinumą.

Šitą empirizmo klaidą mėgino ištaisyti I. Kantas, pripažindamas, kad žinojimo struktūrą sąlygoja ne tik aposterioriniai, bet ir aprioriniai elementai. Aprioriniai elementai pareina ne nuo patyrimo, bet nuo pačios sąmonės struktūros. Vadinasi, žinojimui susidarant sąmonė vaidina ne tik pasyvų, bet ir aktyvų vaidmenį. Ji yra ne tik receptyvi, ne tik gauna juslinius įspūdžius, bet ir veikli, ji formuoja ir organizuoja gautus įspūdžius remdamasi savo struktūra bei prigimtimi ir tokiu būdu iš jutimų chaoso sukuria išorinio pasaulio vaizdą, kuris pasižymi tam tikru tvarkingumu ir dėsningumu. Pavyzdžiui, jei mes tvirtiname: „Saulė sušildo akmenį", tai tokio sprendinio pagrindas yra tam tikri jutimai (regėjimo, lytėjimo), kuriuos mums suteikia patyrimas. Bet, be to, šis sprendinys suponuoja: 1) tam tikrą erdvinį saulės ir akmens santykį (abu yra toje pačioje erdvėje ir jų savitarpio santykis yra toks, kad saulės spinduliai gali pasiekti akmenį), 2) tam tikrą laikinį nurodytų jutimų santykį (kai saulė pradeda šviesti, akmuo pradeda šilti) ir 3) priežastingumo ryšį tarp saulės spindulių ir akmens sušilimo. Nors kiekvienu atskiru atveju šituos erdvinius bei laikinius santykius ir priežastingumo ryšį aš pažįstu iš patyrimo, tačiau kiekvienas toks pažinimo aktas jau suponuoja erdvės, laiko ir priežastingumo idėjas, jų funkcionavimą

mąstant. Tai reiškia: sąmonė, gavusi juslinius įspūdžius, gali juos suvokti tiktai sutvarkydama ir įvilkdama į nurodytas formas, t. y. erdvės ir laiko santykius ir tuos būtinus ryšius, kuriuos I. Kantas vadino kategorijomis. Taigi erdvė, laikas ir kategorijos, kaip sąmonės apriorinės formos, sąlygoja mūsų žinojimo objektyvumą, t. y. jo bendrumą ir būtinumą. Tai yra galima todėl, kad žinojimo medžiaga yra ne savarankiški reiškiniai ir daiktai (ne daiktai patys savaime), o mūsų jutimai, t. y. imanentiniai sąmonės reiškiniai. Sąmonės formos, proto kategorijos galioja mūsų pažinimui todėl, kad pažinimas liečia tiktai sąmonės reiškinius, o ne daiktus pačius savaime. Ne protas pareina nuo išorinio pasaulio ir pažinime atkuria vien tai, ką jam nurodo pati realybė, bet priešingai, protas sąlygoja tuos dėsnius, kurie viešpatauja pažįstamoje realybėje, t. y. reiškinių pasaulyje. Taip I. Kantas formulavo savo idealistinę pažiūrą. Šio pasaulio vienybė sąlygojama pažįstančio subjekto *Aš* vienybės, nes mano *Aš,* kiek jis mąsto ir pažįsta, susieja visus mano įspūdžius ir vaizdinius į tam tikrą vienybę ir šitą ryšį kiekvieną kartą sukuria viena arba kita kategorija (sąmonės forma). Vadinasi, subjekto *Aš* (aktyvi sąmonės vienybė) formuoja juslinę patyrimo medžiagą kategorijoms padedant ir tarpininkaujant. Kadangi daiktai ir reiškiniai, kuriuos mums suteikia patyrimas, egzistuoja ne savarankiškai, o pareina nuo sąmonės (proto kategorijų), tai pažinimo sąlygos, kaip sakė I. Kantas, yra kartu ir pažinimo objekto būtinos sąlygos.

Tokios yra pagrindinės I. Kanto kritinio idealizmo mintys. Palyginti su D. Hiumo empirizmu, šio idealizmo privalumas yra tas, kad jis pripažįsta apriorinių pažinimo elementų savarankiškumą ir todėl gali paaiškinti mokslinio pažinimo bendrumą ir būtinumą. Bet ir I. Kanto kriticizme žinojimo sfera pasibaigia sąmonės ribomis. Tai, kas pažinimui prieinama, yra tiktai sąmonės turinys, sąmonės reiškiniai. Nuo sąmonės nepriklausoma būtis negali pasidaryti pažinimo objektu, ir tokios būties realybė yra apskritai abejotina. Mes net negalime tvirtinti, kad ji yra mūsų jutimų ir percepcijų priežastis, nes priežastingumo idėja yra ne kas kita, kaip proto kategorija, ir jos galiojimas, kiek mes galime patikrinti, apima tiktai reiš-

kinių sferą, t. y. jos galiojimas yra tiktai imanentinis; ar ji galioja ir transcendentinėje sferoje, už sąmonės ribų, mes nežinome ir žinoti negalime. Vadinasi, subjektyvusis idealizmas arba fenomenalizmas neigia, kad pažinimas yra transcendentinis aktas, kuris pagauna transcendentinį, t. y. nepriklausomai nuo sąmonės egzistuojantį, objektą. Jis tvirtina, jog pažinimas yra galimas tiktai todėl, kad jis yra imanentinis, kad tikrasis jo objektas yra sąmonės reiškiniai, kuriems mes klaidingai priskiriame nuo sąmonės nepriklausantį objektyvumą.

Kyla klausimas: ar galima pasitenkinti tokiu pažinimo galimumo klausimo sprendimu? Arčiau įsižiūrėjus lengva pamatyti, kad subjektyviajame idealizme glūdi nemaža keblumų, kurių jis pats įveikti negali. Visų pirma iš subjektyviojo idealizmo kaip būtina išvada plaukia vadinamasis *solipsizmas*, t. y. įsitikinimas, kad tiktai aš, kaip pažįstantis subjektas, egzistuoju, esu realus. Jei mano patyrimas apribotas mano sąmonės, jei visi objektai, kuriuos aš pažįstu, tėra mano vaizdiniai, tai aišku, kad ir visi kiti žmonės, su kuriais aš susiduriu savo gyvenime, taip pat tėra mano vaizdiniai. Šiaip ar taip, nėra pakankamo pagrindo tarti, kad jie egzistuoja ir nepriklausomai nuo mano sąmonės. Vadinasi, atrodo, kad aš vienas esu realus, o viso pasaulio realybė (auditorija, klausytojai, Kaunas, planetos ir t. t.) pareina nuo manęs, nuo mano sąmonės. Tą patį įsitikinimą kaip mano gali turėti ir kiekvienas kitas žmogus; kiek jis pažįsta tiktai savo sąmonės turinį, t. y. savo vaizdinius ir idėjas, jis taip pat gali tvirtinti, kad jis yra vienintelis realybės turėtojas, kad visi kiti daiktai ir subjektai egzistuoja tiktai jo sąmonėje. Vienas sofistas gali įrodinėti kitam: „Aš esu realus, o tamsta — tiktai mano vaizdinys",— bet jam nepavyks įtikinti savo pašnekovo, nes pastarasis remsis ta pačia argumentacija, tuo pačiu pamatu — tiesioginiais savo sąmonės duomenimis. Aišku, kad solipsizmas atveda mus prie išvadų, kurias mes galbūt galime pripažinti grynai teoriškai, bet kurios praktiškai, gyvenimo atžvilgiu, visiškai nepriimtinos. Argi aš galiu sutikti su mintimi, kad visi žmonės, su kuriais aš kalbu, bendrauju, esu susijęs tam tikrais santykiais, yra tiktai mano vaizdiniai? Tada reikėtų tarti, kad

visi šie žmonės ir apskritai visas pasaulis, kai tik aš užmiegu arba nustoju sąmonės, liaujasi egzistavę.

Bet reikia eiti dar toliau ir klausti, ar, nuosekliai laikydamasis imanentizmo požiūrio, aš galiu tvirtinti, kad aš pats egzistuoju ir esu tikrai realus. Nereikia pamiršti, kad mano psichinio gyvenimo pažinimas, mano vidinis patyrimas taip pat yra uždarytas sąmonėje, taip pat susideda tiktai iš sąmonės reiškinių, iš vaizdinių. Vadinasi, ir patį save aš pažįstu tiktai kaip reiškinį, kaip vaizdinį, todėl ir mano paties realybė nėra tikra, nėra absoliuti, o pareina nuo sąmonės. O pati sąmonė? Ji taip pat tiktai mintis, sąvoka, nieko daugiau. Mes matome, kad subjektyvusis idealizmas, pavirtęs solipsizmu, pagaliau patį save sunaikina. Iš tiesų jo pradedamasis punktas yra įvairiopas priešingumas: daikto paties savaime ir reiškinio, objekto ir subjekto, objektyvios būties ir subjektyvios būties, realios būties ir idealios būties, transcendentinių dalykų ir imanentinių. Bet toliau jis įrodo, kad žinojimas pasibaigia imanentine, t. y. subjektyvia, vaizdinių, sąmonės reiškinių, sfera. Bet lig tik fenomenalizmas prieina prie šitos išvados, pasirodo, kad vienas iš priešingumo narių, būtent pirmasis (daiktas pats savaime, objektyvi būtis ir t. t.) pasilieka už žinojimo ribų, pasidaro abejotinas ir nustoja reikšmės ne tik žinojimui, bet ir apskritai mokslui bei žmogaus pasaulėžiūrai. Visas mums prieinamas pasaulis, kuriame mes gyvename ir veikiame, priklauso imanentinei sąmonės sferai, o transcendentinė sfera tampa tuščia ir praranda savo turinį. Viskas, ką mes žinome, pagauname, jaučiame, patiriame, ko norime arba nenorime, priklauso reiškinių sferai, o transcendentinė sfera atrodo tiktai tuščia, patyrimu nepamatuota idėja, sąmonės, proto fikcija; pagaliau ir pačiam protui, pačiai sąmonei turi būti priskirtas tiktai idėjos, subjektyvios minties buvimas. Bet tokiu atveju natūraliai kyla klausimas: ar sąvokos „reiškinys", „subjektyvi būtis", „imanentinė būtis" ir t. t. turės prasmę, jei mes atsisakysime joms priešingų sąvokų ir vartosime jas absoliučiai, be jų santykio su pastarosiomis? Reiškiniu mes vadiname tai, kuo pasireiškia kažkas, kas pats nėra reiškinys. Bet jei nėra to, kas pasireiškia reiškiniu, tai kuo mes remiamės tvirtindami, kad viskas, kas egzistuoja, yra ne kas kita, kaip reiškinių įvairovė? Arba

mintis, vaizdinys, t. y. tai, kas mąstoma, įsivaizduojama, priešpriešinama tam, kas nemąstoma, neįsivaizduojama, ir vis dėlto yra, egzistuoja. Mintis, vaizdinys suponuoja tokią būtį, kuri nėra mintis, vaizdinys. Mes galime kalbėti apie imanentinę sąmonės sferą tik tuo atveju, jei sąmonė turi ribas, už kurių yra kita, nepriklausoma nuo sąmonės būtis. Bet jei nėra tokios transcendentinės būties, tai ir sąmonė jokių ribų neturi ir, vadinasi, terminas „imanentinis" nustoja savo reikšmės. Ir tai suprantama. Visos nurodytos sąvokos savo esme — koreliatyvios, kiekviena iš jų reikalinga savo priešybės ir be jos apsieiti negali. Jeigu priskiriame joms absoliučią reikšmę, mes jas panaikiname.

3. *Apriorinės pažinimo formos. Grynoji sąmonė ir jos interpretacijos. Objektyvusis idealizmas*

Aišku, kad gnoseologija negali sustoti ties subjektyviojo idealizmo (grynojo fenomenalizmo ir imanentizmo) koncepcija, nes, nuosekliai išskleista, ji pati save sunaikina. Reikia ieškoti kitos išeities iš tų keblumų, į kuriuos pakliūva fenomenalizmas. Mėginimas surasti tokią išeitį, kuri galėtų būti suderinta su idealizmo pradais, yra *objektyviojo idealizmo* koncepcija.

Kuo objektyvusis idealizmas skiriasi nuo subjektyviojo? Objektyvusis idealizmas negali būti suderintas su empirizmu, jis būtinai susijęs su apriorizmu, taigi jis susijęs su racionalizmu arba kriticizmu. Ir tai suprantama. Ir racionalizmas, ir kriticizmas pripažįsta, kad pažinimą sąlygoja arba mažų mažiausia jame dalyvauja ir apriorinis momentas, būtent apriorinės sąmonės arba proto formos ir kategorijos. Šitos formos, kaip mes žinome, apsprendžia sąmonės struktūrą, ir todėl sąmonė gali pažinti tiktai per šias formas, joms padedant ir tarpininkaujant. Kiek jos apsprendžia sąmonės struktūrą ir prigimtį, jos yra būtinos ir bendros. O tai reiškia, kad apriorinės formos nepareina nuo individualios sąmonės ypatybių ir apskritai yra nesusijusios su pažįstančio subjekto individualybe. Jos yra tai, kas visoms individualioms sąmonėms yra bendra ir esminga, be ko sąmonės apskritai negali būti, o ne tai,

kuo atskirų, konkrečių individų sąmonės skiriasi viena nuo kitos. Šia prasme galima sakyti, kad apriorinės formos yra *antindividualios*, universalios. Bet, kaip mes matėme, būtent apriorinės formos sąlygoja žinojimo bendrumą ir universalumą, t. y. tuos jo požymius, kuriais remiasi jo objektyvumas, jo objektyvi reikšmė. Ta tvarka, kurią apriorinės formos nustato patyrimo duomenyse, tas ryšys, kuriuo jos susieja vienus įspūdžius su kitais, galioja ne tik mano individualiai sąmonei, bet ir kiekvienai sąmonei, kiek ji turi tą pačią struktūrą. Todėl, objektyviojo idealizmo požiūriu, reikia skirti psichologinį subjektą nuo gnoseologinio, arba, kitaip sakant, empirinę sąmonę nuo grynos (pastarasis skirtumas yra iš dalies nustatytas paties I. Kanto). Psichologinis arba empirinis subjektas — tai konkretus subjektas, kuris turi savo individualų patyrimą ir yra susijęs su tam tikru individualiu kūnu. Gnoseologinis subjektas, priešingai, neturi nieko bendra su individualiomis empirinio subjekto ypatybėmis, bet atstoja tą gryną vienybę, kuri apima visas apriorines formas ir sąlygoja žinojimo vienybę ir būtiną struktūrą, nepareinančią nuo individualaus patyrimo empirinio turinio.

Taip pat galima apibūdinti skirtumą tarp empirinės ir grynos sąmonės. Gryna sąmonė (gnoseologinis subjektas) yra ta pati visose empirinėse sąmonėse, arba, kitaip sakant, atskiruose empiriniuose subjektuose ji reiškiasi kaip jų antindividuali vienybė. Bet kaip reikia suprasti šitą antindividualią grynos sąmonės vienybę? Filosofijos istorijoje mes aptinkame dvi pagrindines interpretacijas. Abi gali turėti įvairių variantų, bet mums svarbu susipažinti tiktai su pagrindine jų mintimi.

Pirmoji interpretacija transcendentalinį arba gnoseologinį subjektą laiko tam tikra realybe, kuri apima visus atskirus konkrečius subjektus. Kadangi aprioriniai žinojimo elementai priklauso grynos sąmonės struktūrai, tai šitie elementai nepareina nuo empirinio subjekto, ir todėl suprantama, kodėl kaip tik apriorinė žinojimo pusė pasižymi bendrumu bei būtinumu ir empirinio subjekto akimis yra kažkas, kas nepriklauso nuo jo subjektyvios nuožiūros, jo valios, bet ką jis turi pripažinti kaip objektyviai esantį dalyką. Pažinimo problemą, t. y. klausimą, kaip subjektas gali pagauti prieš jį stovintį ir nuo jo nepri-

klausantį objektą, galima kelti tiktai empirinio, individualaus subjekto atžvilgiu. Antindividualaus, gnoseologinio subjekto atžvilgiu šitas klausimas neturi prasmės. Grynas mąstymas ir būtis yra koreliatyvūs dalykai. Būtis — mąstymo turinys. Nėra mąstymo be būties. Ir atvirkščiai, nėra būties be mąstymo. Vadinasi, mąstymas ir būtis savo esme neatskiriamai susiję vienas su kitu, jų savitarpio santykis yra ne transcendentinis, o imanentinis. Mes galime šitą mintį ir taip formuluoti: gnoseologinis subjektas turi žinojimą, bet jis neįgijęs jo; įgyti žinojimą, išplėsti jį gali tiktai empirinis subjektas. Grynas antindividualus subjektas, tiesą pasakius, turi aprėpti visą būtį, visą pasaulį, jo žinojimas turi būti absoliutus.

Šita objektyviojo idealizmo forma šalina daugelį tų keblumų, kurių negali įveikti subjektyvusis idealizmas. Pavyzdžiui, ji šalina solipsizmo keblumus, ji išaiškina, iš kur kyla aprioriniai pažinimo elementai ir kodėl žinojimas, nors visiškai pareina nuo subjekto, vis dėlto pasižymi objektyvumu (būtinumu, universalumu), t. y. kodėl jis galioja visiems empiriniams subjektams be išimties.

Tačiau šita koncepcija susiduria su kitais svarbiais keblumais. Visų pirma, ji turėtų išaiškinti, koks yra santykis tarp vieno visa apimančio gnoseologinio subjekto ir atskirų, individualių empirinių subjektų. Jei pastarieji yra imanentiniai pirmajam, tai kodėl jų žinojimas yra ribotas, netobulas ir gali plėtotis ir tobulėti? O jei empiriniai subjektai nėra imanentiniai gnoseologiniam subjektui, bet turi tam tikrą savarankiškumą, tai nesuprantama, kaip jie dalyvauja to subjekto vienybėje, kaip jie pagauna ir suvokia apriorinius žinojimo pagrindus. Bet didžiausia abejonė, kurią sukelia ši koncepcija, yra tokia: ar pati supozicija, kad egzistuoja toks gnoseologinis subjektas, kuris apima visą būtį, yra pakankamai pamatuota? Šita koncepcija remiasi tuo faktu, kad pažinimas negali apsieiti be apriorinių momentų, kad aprioriniai elementai pasižymi bendrumu ir būtinumu. Bet argi tai suponuoja, kad aprioriniai žinojimo pradai ne tik nustato ir sąlygoja tam tikrą žinojimo vienybę, bet ir priklauso nuo vieno realaus (iš tikrųjų esančio) gnoseologinio subjekto? Ar tai nebus kaip tik ta klaida, kuri labai dažnai daroma mąstant ir kuri ypač būdinga *mitologinei sąmonei*, būtent

bendrų sąvokų hipostazavimas, priskyrimas joms tokio pat realaus buvimo kaip ir realiems daiktams bei reiškiniams (pavyzdžiui, tradicinė platonizmo pažiūra, kad realiai egzistuoja ne tik atskiri žmonės, bet ir žmogus apskritai, kaip atskira savarankiška realybė). Ir pagaliau mes jau matėme, kad nuoseklus fenomenalizmas ir subjektą, mūsų *Aš* traktuoja kaip reiškinius, kurie savarankiškai neegzistuoja, todėl taip pat jis turi traktuoti ir gnoseologinį subjektą, arba gryną sąmonę. Ir gnoseologinis subjektas — ne kas kita, kaip mintis, sąvoka, taigi ne savarankiška, ne absoliuti, o ideali, reliatyvi būtis. Vadinasi, pagrindinių fenomenalizmo keblumų ir šita objektyviojo idealizmo koncepcija išspręsti negali.

Bet yra dar kita objektyviojo idealizmo forma, kuri esmingai skiriasi nuo ką tik apibūdintos. Tatai — vadinamasis *mokslinis idealizmas* arba *metodologizmas* (scientizmas), sukurtas Marburgo mokyklos. Šita koncepcija mano, kad sąmonės sąvoka, taip pat ir pažįstančio subjekto sąvoka netinka pažinimui aiškinti ir todėl negali būti gnoseologijos pagrindas. Šios sąvokos nevienareikšmės ir labai lengva jas vartojant neišvengti klaidos — suprasti jas arba grynai psichologiškai (empiriškai), arba metafiziškai, t. y. priskirti joms kokią nors dogmatišką, nepatikrintą ir nepamatuotą supoziciją.

Sąmonė gali būti sąlygota tiktai savo turinio, t. y. to žinojimo, kurį ji apima ir į kurį ji nukreipta. Vadinasi, gnoseologija turi būti ne sąmonės ir ne pažinimo teorija, bet *žinojimo teorija.* Ji turi analizės būdu išaiškinti, kokios yra pagrindinės žinojimo supozicijos, tie jo pradai, be kurių jis negali apsieiti ir kurie sąlygoja jo esmę, jo sąrangą. Taigi pradedamasis gnoseologijos punktas turi būti pats žinojimo faktas. Šitas faktas nekelia abejonių, nes yra mokslas, kuris ne tik išaiškina būtiną realių reiškinių ryšį ir dėsningumą, bet gali net numatyti ir pranašauti ateities įvykius. Kadangi mokslinis žinojimas yra tikslus, tobulas ir jame aiškiausiai pasireiškia esminiai žinojimo požymiai, tai gnoseologija turi orientuotis į jį. Analizuodama mokslinį žinojimą, gnoseologija turi vadovautis transcendentaliniu metodu, t. y. pasiremdama žinojimo faktu ji turi išaiškinti *būtinas* jo galimumo sąlygas. Šitos sąlygos, kaip mes žinome, yra kaip tik žinojimo *aprioriniai*

pradai. Šie pradai nustato ir sąlygoja atskirų konkrečių reiškinių ryšį ir dėsningumą, t. y. tam tikrus būtinus santykius. Vadinasi, aprioriniai principai yra įvairios santykių sąvokos arba idėjos. Viena iš pagrindinių tokių santykių sąvokų yra ir subjekto bei objekto koreliacija, kuri apsprendžia pažinimo aktą. Taigi ji yra tik tam tikras būtinas žinojimo aspektas, bet neturi jokios gnoseologinės arba ontologinės pirmenybės kitų pagrindinių apriorinių sąvokų atžvilgiu. Todėl visi tie keblumai, į kuriuos pakliūva subjektyvusis idealizmas ir fenomenalizmas, yra tik tariami ir kyla todėl, kad mes priskiriame subjekto ir objekto koreliacijai tokią absoliučią reikšmę, kurios ji iš tikrųjų neturi.

Kas, pagal šitą pažiūrą, yra gamta, tikrovė? Kiek ji yra jau pažinta, suvokta — tai dėsnių ir būtinų ryšių (santykių) sistema. Bet ši sistema dar neužbaigta, nepilna. Mąstymas turi stengtis ją toliau plėsti ir užbaigti. Bet tai yra nepabaigiamas uždavinys. Kuo labiau žinojimo sistema plečiasi ir tobulėja, tuo daugiau kyla naujų problemų ir klausimų. Problemos negali būti išsemtos.

Šiuo atžvilgiu ir galima sakyti, kad tikrovė, realybė taip pat yra tam tikra žinojimo kategorija. Ji — *idėja,* kuri vadovauja žinojimo išsiplėtojimui. Tikrovė, taip sakant, daiktas pats savaime, prie kurio pažinimas nuolat artėja, bet kurio jis niekuomet nepasiekia. Taigi, pagal šitą požiūrį, daiktas pats savaime — tai ne savarankiška, nuo žinojimo (mąstymo) nepareinanti realybė arba substancija, bet tiktai ta neišsemiama, galutinai neišsprendžiama problema, kuri stovi prieš mąstymą ir kuri reiškia niekuo neribotą imanentinį žinojimo plėtojimąsi ir vystymąsi. Arba, kitaip sakant, žinojimas visuomet yra problemiškas, jame visuomet glūdi dar neišspręstų problemų, ir kaip tik šitų dar neišspręstų problemų visuma sudaro tai, ką mes vadiname tikrove arba pačiu objektu. Vadinasi, daiktas pats savaime, tikrovė čia įgyja griežtai imanentinę reikšmę. Grynas mąstymas, mokslinis mąstymas pripažįsta ir supranta tikrovę tiktai kaip tą nepabaigiamą uždavinį, kurį jis turi spręsti ir kurį spręsdamas jis egzistuoja.

Taigi mąstymas čia pripažįsta savo objektu tai, kas yra logiškai determinuota, kas pagrįsta aprioriniais prin-

cipais ir gali būti iš jų išvesta. Vadinasi, grynam mąstymui *neduota* nieko, kas būtų tam tikra realybė, turinti savo ypatingą struktūrą, žinojime nėra nieko, kas būtų mąstymui svetima. Pats mąstymas, remdamasis savo apriorininiais principais, gimdo savo objektą. Mąstymui yra duotas tiktai pats uždavinys, pati problema, kurią jis turi išspręsti ir kurią jis sprendžia savo jėgomis. Bet kadangi objektas kaip visa apimanti visuma yra ne kas kita, kaip nepabaigiamas uždavinys, kaip be galo tolimas siekinys, tai žinojimas niekuomet neatitinka jo ištisai, jis yra tiktai procesas, metodas, kuris veda prie jo. Šia prasme galima tvirtinti, kad visas mokslinis žinojimas pasibaigia tais metodais, kuriais naudodamasis mąstymas apsprendžia objektą. Mokslinis idealizmas yra kartu ir *grynas metodologizmas*. Ir pagaliau mokslinis žinojimas yra ne užbaigta statiška sistema, o dinamiška sistema, kuri plėtojasi, auga, tampa. Todėl ir filosofija turi orientuotis ne į mokslo faktus, bet į mokslo tapimo procesą.

Šita objektyviojo idealizmo koncepcija pasižymi dar viena ypatybe. Tai — *reliacionizmas*. Ką tai reiškia? Žinojimas turi sisteminę struktūrą. Visos jos dalys ir elementai yra susiję vienas su kitu tam tikrais ryšiais ir santykiais. Todėl kiekvienas atskiras objektas arba reiškinys gali būti pažintas tik tiek, kiek jis įeina į šitą sistemą ir kiek mums pavyksta apspręsti jo santykius su kitais objektais ir reiškiniais, t. y. su kitomis sistemos dalimis (elementais). Objektų ir reiškinių ryšiai ir santykiai apsprendžiami tų apriorinių principų (kategorijų), kurie yra žinojimo pagrindas. Taigi šie principai yra santykių, būtinų ryšių principai. Bet, kaip mes žinome, mąstymui niekas neduota, todėl negalima sakyti, kad jis nustato tam tikrus ryšius ir santykius tarp tų objektų ir reiškinių, kuriuos jam suteikia patyrimas. Santykių nariai (objektai, reiškiniai) nėra duoti, o yra tiktai uždavinys, kuris turi būti išspręstas. Kokiu būdu? Remiantis tais pačiais aprioriniais principais, kurie nustato patį santykį tarp tiriamųjų objektų ir reiškinių. Taigi pažinimui plėtojantis ir šie reiškiniai turi būti išskaidyti į tam tikrus santykius arba ryšius, kurie susieja kokius nors kitus reiškinius. Bet ir pastarieji turi būti tokiu pat būdu determinuoti tam tikrų santykių arba ryšių, kurie susieja kokius nors kitus reiškinius ir t. t.

Vadinasi, žinojimas visą tikrovę paverčia būtinų ryšių (dėsnių) arba santykių sistema. Be santykių, žinojime nieko nėra ir negali būti. Todėl tokia žinojimo samprata gali būti apibūdinta kaip reliacionizmas (lot. *relatio* — santykis).

Šita objektyviojo idealizmo atmaina turi tą ypatybę, kad ji apsieina be jokių metafizinių supozicijų ir orientuojasi tiktai į mokslinį pažinimą ir jo sąrangą. Vis dėlto negalima pripažinti, kad metodologinis idealizmas pašalina visus tuos keblumus, į kuriuos pakliūva subjektyvusis idealizmas ir anksčiau minėta objektyviojo idealizmo forma. Visų pirma reikia pažymėti, kad šita idealizmo atmaina ne tik neišsprendžia pažinimo problemos (kaip subjektas gali pažinti stovintį prieš jį objektą), bet apskritai šitos problemos nenagrinėja, o pakeičia ją kita — žinojimo struktūros — problema. Šitos dvi problemos nesutampa, nes žinojimo struktūros analizė dar nepaaiškina mums pažinimo galimumo. Tiesa, mokslinis idealizmas tvirtina, kad pažinimo aktas — tai ne gnoseologinė, o psichologinė problema ir kad ji kyla tik tada, kada mes pagrindiniu dalyku laikome subjekto ir objekto koreliaciją, kuri iš tikrųjų neturi jokios pirmenybės kitų mąstyme glūdinčių pagrindinių koreliacijų atžvilgiu. Tačiau šita koreliacija vis dėlto skiriasi nuo visų kitų apriorinių santykiavimų ir negali būti jiems prilyginta. Ji nesąlygoja žinojimo struktūros, bet apibrėžia gnoseologinę problemą, nes išreiškia pagrindinį gnoseologinį santykį, kuris nesulyginamas su jokiais kitais santykiais ir todėl užima išimtinę vietą.

Be to, metodologinis idealizmas vienašališkai interpretuoja ir pačią žinojimo struktūrą. Jis nekreipia dėmesio į intuityvų žinojimo pagrindą ir skaitosi tiktai su antruoju žinojimo laipsniu — loginiu pirminės intuicijos formavimu. Tai reiškia, kad jis daro tą pačią klaidą, kurią yra padaręs racionalizmas,— jis ignoruoja skirtumą tarp realios ir idealios būties, tarp žinojimo empirinio ir apriorinio momento. Tiesa, idealizmo požiūriu, reali būtis, taip pat kaip ir ideali būtis, tėra tam tikra mintis, tam tikras mąstymo turinys. Bet ir tai pripažinus, vis dėlto negalima neigti šių turinių skirtumo, o reikia juos aiškinti. Mokslinis idealizmas to nedaro. Jis remiasi Parmenido teze, kad

mąstymas ir būtis sutampa, yra tas pats dalykas. Bet šitą tapatybę jis supranta vienašališkai: mąstymas sąlygoja būtį, o ne atvirkščiai. Taigi išeina, kad būtis pareina nuo mąstymo, bet ne mąstymas nuo būties. Visa būtis ištirpsta mąstyme, t. y. pasidaro ideali būtis. Bet jei viskas yra mąstymas, tai kyla klausimas: ką reiškia toks visa apimantis mąstymas? Tai nėra atskiro konkretaus subjekto mąstymas. Bet tai negali būti ir antindividualaus, gnoseologinio subjekto mąstymas, nes toks subjektas būtų neleistina metafizinė supozicija. Tai — mokslo mąstymas, kuris neturi subjekto. Ar tokia mąstymo samprata yra galima? Ar tai nereiškia, kad mes tiek pakeitėme ir išplėtėme mąstymo sąvoką, kad ji dabar žymi visiškai kitą dalyką, su mąstymu paprasta reikšme turintį mažai ką bendra, nes mąstymas kaip koreliatyvias sąvokas suponuoja ir mąstantį subjektą, ir mąstomą objektą, kuris pats nėra mąstymas. Kiek objektyvusis idealizmas apibrėžia būtį per mąstymą ir mąstymą pripažįsta būties pagrindu, jis parodo, kad yra gimęs iš subjektyviojo idealizmo ir galų gale remiasi tuo pačiu imanentizmo principu (pažinimui prieinamas tik sąmonės turinys), kuriuo pagrįstas ir subjektyvusis idealizmas. Jis tiktai suteikia šiam idealizmui objektyvesnę, t. y. loginę (mokslinio nesubjektyvaus mąstymo) formą. Bet jo esmė yra ta pati. Ir mokslinis idealizmas, kai jis mėgina išspręsti pažinimo problemą, arčiau įsižiūrėjus yra ne kas kita, kaip objektyviomis formomis pridengta subjektyviojo idealizmo atmaina. O kai nukrypsta nuo subjektyviojo idealizmo, jis pasibaigia mokslinio žinojimo struktūros teorija, vadinasi, pasitenkina tik vienos gnoseologinės problemos tyrinėjimu, bet ne apima visą gnoseologijos problemų (tarp jų ir pažinimo akto problemų) kompleksą.

Pagaliau nurodykime dar vieną svarbų metodologinio idealizmo trūkumą. Kaip šis idealizmas aiškina realios būties objektyvumą, t. y. tą faktą, kad ji pasirodo savarankiška, nuo subjekto nepriklausanti realybė? Objektyvumas, pagal jį, yra fenomenų būtinumas ir universalumas. Tai reiškia, kad kiekvienas konkretus subjektas turi juos pripažinti, kad ir koks būtų empirinis jo patyrimo turinys. Vadinasi, būtinumas ir universalumas reiškia būtiną ir bendrą galiojimą. Bet tai yra ypatingas idealios

būties (pavyzdžiui, loginės, matematinės) požymis. Tuo tarpu realios, konkrečios būties būtinumas visai kitas: tai fakto būtinumas, faktiškumas. Ir faktiškumo niekaip neįmanoma išvesti iš idealaus būtinumo arba juo pamatuoti. Tai iš esmės skirtingi dalykai. Mokslinis idealizmas šito nepastebi todėl, kad jis apskritai nesiskaito su kokybiniu realios ir idealios būties skirtumu.

4. Pagrindiniai idealizmo gnoseologijos trūkumai

Taigi visų be išimties atmainų idealizmas pakliūva į tokius keblumus, kurių jis pats įveikti negali. Todėl reikia ieškoti kitos išeities, reikia tyrinėti, ar idealizmas nesiremia tokiomis supozicijomis, kurios galbūt pačios nepamatuotos, kurios yra, taip sakant, *petitio principii*, t. y. ar visi idealizmo keblumai ir prieštaravimai neišplaukia iš paties jo pradedamojo punkto. Galbūt jų galima išvengti, pasirinkus kitą pradedamąjį punktą, kuris labiau atitiktų pažinimo fenomeno prigimtį? Galbūt *realizmas*, jeigu ne naivusis, tai *kritinis*, turi objektyvų pagrindą ir gali būti vienaip arba kitaip pateisintas? Labai įdomu, kad idealizmas, kai jis rimtai stengiasi išspręsti pažinimo problemą, negali apsiriboti grynu, nuosekliu fenomenalizmu, bet turi kad ir nejučiomis pripažinti kokią nors savarankišką, absoliučią būtį (daiktą patį savaime) — arba konkretų, individualų subjektą, arba antindividualų gnoseologinį subjektą.

Galima nurodyti du pagrindinius trūkumus to metodo, kuriuo naudojasi idealizmas nagrinėdamas pažinimo problemą.

1. Idealizmas izoliuoja gnoseologinę problemą nuo kitų filosofinių problemų, kurios su ja esmingai susijusios; jis gvildena ją atskirai, tarytum ryšys su kitomis problemomis neturėtų jai jokios reikšmės ir nesąlygotų jos sprendimo. Žinoma, tam tikrais atvejais ir tam tikru atžvilgiu tokia izoliacija yra būtina ir neišvengiama. Pavyzdžiui, žinojimo struktūra gali būti išgvildenta tiktai tokio izoliavimo būdu. Tai, taip sakant, yra vidinis žinojimo klausimas. Bet pažinimo akto problema — kitas dalykas. Pažinimo aktas — vienas iš tų aktų, per kuriuos subjektas santykiauja su aplinkiniu pasauliu. Visi šie aktai sudaro

tam tikrą vienybę ir visumą, kuri sąlygojama subjekto gyvenimo ir jo padėties aplinkiniame pasaulyje. Todėl ir pažinimo reikšmė bei esmė gali būti suprasta tik iš tos funkcijos, kurią jis atlieka subjekto gyvenime ir jo santykiuose su aplinka. Vadinasi, čia gnoseologijos klausimas susiliečia su tam tikromis ontologijos problemomis ir gali būti išspręstas tiktai kartu su jomis.

2. Tradicinė gnoseologija, ypač idealizmo, nagrinėdama pažinimą visų pirma orientuojasi į dvi pažinimo rūšis — į išorinę pagavą ir mokslinį pažinimą. Be abejo, šitos pažinimo rūšys labiausiai patraukia mūsų dėmesį ir, rodos, turi svarbiausią reikšmę. Bet esama ir kitų pažinimo rūšių, kurios esmingai skiriasi nuo išorinės pagavos ir mokslinio žinojimo. Gnoseologija, norėdama išaiškinti bendrą pažinimo prigimtį, turi skaitytis ir su šiomis pažinimo rūšimis. Kaip tik čia, sprendžiant šitą klausimą, pažinimo problema susiliečia su sąmonės problema. Pasirodo, kad pažinimo skirtumai pareina nuo sąmonės rūšių skirtumo, į kurį gnoseologija paprastai nekreipia dėmesio. Be kita ko, čia iškyla dar pasąmonės klausimas.

Taigi mums dabar reikia išnagrinėti, 1) kaip pažinimo problema yra susijusi su kitomis filosofijos problemomis ir 2) kokių dar esama pažinimo rūšių, be išorinės percepcijos ir mokslinio pažinimo.

V. PAŽINIMO PROBLEMOS RYŠYS SU KITOMIS FILOSOFIJOS PROBLEMOMIS

1. Pažinimo reikšmė subjekto gyvenimui. Pažinimo kilmė

Norėdami išaiškinti pažinimo reikšmę subjekto gyvenimui, mes turime kreipti dėmesį ir į pirmykščius pažinimo plėtojimosi laipsnius, į pažinimo kilmę. Dažnai sakoma, kad pažinimo kilmė esanti ne gnoseologijos, bet psichologijos problema, nes iš pažinimo kilmės mes negalime spręsti apie pažinimo galiojimą ir reikšmę. Bet toks tvirtinimas yra ne visai teisingas. Žinoma, reikia skirti skirtingas problemas ir skirtingus mokslus. Bet skiriant nereikia užmiršti ir jų vienybės, jų ryšio, pagrįsto pačiu objektu. Pažinimas yra visada tas pats. Gnoseologija ir

psichologija tiria skirtingas jo šalis arba aspektus. Bet šitos šalys arba šitie aspektai, priklausydami tam pačiam objektui, yra vienaip ar kitaip susiję ir jų ryšys reiškiasi tam tikromis problemomis, kuriomis abu skirtingi mokslai (gnoseologija ir psichologija) susiliečia. Pažinimo kilmės problema ir yra kaip tik tokia problema. Ja turi vienodai domėtis ir psichologija, ir gnoseologija. Kokiu atžvilgiu pažinimo kilmė yra svarbi gnoseologijai? Tuo atžvilgiu, kad pažinimo kilmė mums gali padėti išaiškinti, kaip pažinimas yra susijęs su organizmo gyvenimu, kokią funkciją jis visų pirma jame atlieka. Tai nereiškia, kad mes turime pamėginti aukščiausius žinojimo struktūros išsiplėtojimo laipsnius išvesti iš pirmykščių primityvių jo formų. Tai, žinoma, yra neįmanomas dalykas. Aukščiausieji žinojimo laipsniai struktūros atžvilgiu turi daug tokių momentų, kurių žemesniuose laipsniuose visai nėra. Bet pažinimo ryšys ir santykis su kitomis gyvo organizmo funkcijomis gali aiškiau pasireikšti kaip tik pirmuosiuose evoliucijos etapuose. Tai mums rodo dabartinė teorinė biologija, kuri ypač susidomėjo organizmu kaip tam tikra gyva funkcine vienybe bei visuma ir, remdamasi kaip tik šita visybe, stengiasi išaiškinti atskirų organinių funkcijų reikšmę. Tokia funkcija yra ir pažinimas. Iš dabartinės teorinės biologijos tyrinėjimų išplaukia dvi gnoseologijai svarbios išvados.

1. Suprasti ir išaiškinti organizmo gyvenimą ir atskiras jo funkcijas negalima kreipiant dėmesį tiktai į patį organizmą ir morfologinę jo struktūrą. Gyvas organizmas nėra izoliuotas, jis veikia ir veikdamas santykiauja su savo aplinka. Šita aplinka nestovi prieš jį kaip jam visiškai svetima ir indiferentiška; organizmas su ja glaudžiai susijęs vidiniu organišku ryšiu. Tai reiškia, kad tarp organizmo ir aplinkos yra tam tikras atitikimas, kad organizmas yra prisitaikęs prie aplinkos tokiu būdu, jog šioji jam laiduoja tinkamas gyvenimo sąlygas. Reikia pabrėžti, kad šitas atitikimas (organizmo prisitaikymas) nėra organizmo gyvenimo plėtojimosi rezultatas, kad jis kyla ne iš to, kad organizmas palaipsniui pripranta ir prisitaiko prie savo gyvenimo aplinkybių,— šitas atitikimas yra pirminis faktas, pamatas, kuriuo remiasi visas organizmo gyvenimas. Individualus organizmo prisitaikymas gali

vykti tiktai todėl, kad jis remiasi tam tikru organizmo ir aplinkos pagrindiniu atitikimu. Tai reiškia, kad organizmo santykis su aplinkiniu pasauliu, organizmo ir aplinkos priešingumas yra pagrįstas tam tikra jų vienybe. Organizmas pats yra organinio ir neorganinio pasaulio dalis, tam tikras jo pasireiškimas, todėl kaip atskiras ir savarankiškas individas jis negali būti suprastas be realios jo vienybės ir ryšio su aplinkiniu pasauliu. Tai labai svarbi išvada, kuri, kaip mes pamatysime, liečia ir pažinimą.

2. Organizmo santykiai su aplinka yra dvejopi: a) organizmas gauna iš aplinkos tam tikrus dirginimus ir b) jis reaguoja į gautus dirginimus tam tikrais — gynimosi arba puolimo — judesiais. Tie aplinkos objektai, kurie veikdami organizmą sukelia jame pažinimą, yra jo stebimasis pasaulis, o tie, kuriuos jis pats reaguodamas veikia, yra jo veikiamoji aplinka. Organizmo prisitaikymas prie aplinkos pasireiškia tuo, kad jo stebimasis ir jo veikiamasis pasaulis sutampa. Tai nėra savaime suprantamas dalykas, nes organizmui prieinamas ne visas aplinkinis pasaulis, bet tiktai tie reiškiniai arba objektai, kurie gali dirginti jo kūną ir sukelti jame (jo nervų sistemoje) tam tikrą jaudinimą. Vadinasi, įvairių organizmų stebimoji aplinka yra skirtinga; jos turinys ir apimtis pareina nuo to, kokius pojūčių organus turi organizmas, kokius dirginimus jis sugeba gauti ir kiek diferencijuota yra jo nervų sistema. Todėl kiekvienas organizmas gyvena savo ypatingame aplinkiniame pasaulyje, prie kurio jis prisitaikęs: ameba gyvena amebų pasaulyje, sliekas — sliekų pasaulyje, žuvis — žuvų pasaulyje ir t. t. Kiek yra skirtingų organizmų rūšių, tiek ir skirtingų aplinkinių pasaulių. Kiekvienas toks aplinkinis pasaulis yra tam tikra iškarpa iš tikrovės, tam tikras jos aspektas, atitinkantis kurį nors organizmą. Kaip tik tie objektai ir reiškiniai, kurie įeina į šitą iškarpą, sudaro ir organizmo veikiamąją aplinką, ir kaip tik jie turi organizmo gyvenimui svarbiausią reikšmę (jo priešai, jo maistas, visa, kas jam gali būti naudinga arba kenksminga). Iš to išeina, kad organizmas reaguoja į tai, ką jis stebi, ir jis stebi tai, kas jam reikšminga. Organizmo pažinimas (gaunami dirginimai, įspūdžiai) tarnauja tiktai veikimo tikslams, jis atstoja pirmąjį organizmo veiksmo etapą ir todėl visuomet pasibaigia tam tikru veiksmu. Ry-

šys tarp dirginimo ir reakcijos yra būtinas. Tai vieno proceso skirtingi etapai. Bet čia svarbi ta aplinkybė, kad pažinimas pirmiausia yra veiksmo pradžia ir momentas ir kad kitõs reikšmės, kitos funkcijos, kuri nepareitų nuo veiksmo, jis neturi. Jis dar nėra savarankiškas ir todėl net negali būti vadinamas pažinimu tikslia prasme. Žemesniesiems organizmams tai yra tiktai kūno dirginimas, kuris pavirsta vidiniu sujaudinimu ir pagaliau kūno judesiu. Apie jutimus kaip sąmonės fenomenus čia dar negalima kalbėti. Jutimai arba, tiksliau, kažkas panašu į juos atsiranda tiktai tada, kai organizmas jau turi tam tikrą juslinių nervų centrą arba centrus. Bet ir šiuo atveju tai yra tiktai labai neryškūs, neapibrėžti, greitai praeinantys įspūdžiai; juos galima apytikriai sulyginti su tais neapibrėžtais ir neaiškiais jutimais, sukeliamais mumyse kokio nors netikėto, staigaus dirginimo, į kurį mes reaguojame vienu arba kitu refleksiniu judesiu. Šiaip ar taip, tai yra tiktai atskiri, nesutvarkyti įspūdžiai, o ne pagavos arba percepcijos, kurios suteiktų pagauto objekto vaizdą.

Kad organizmas įgytų dalykinę aplinkinio pasaulio pagavą, jo nervų sistema turi pasiekti tam tikrą išsiplėtojimo laipsnį, būtent, 1) jusliniai nervų centrai turi turėti tam tikrą organizaciją ir diferenciaciją, kuri jiems leistų jungti, kombinuoti skirtingus įspūdžius, ir 2) organizmas turi turėti sugebėjimą justi savo judesius, t. y. jo paties kūno judesiai turi būti dirginimu, kuris juslinių nervų centruose sukelia sujaudinimą. Šitą sugebėjimą turi, rodos, tiktai stuburiniai gyvūnai. Tiktai tada, kada organizmas junta savuosius judesius, jis pradeda skirti savo kūną nuo aplinkos ir įgyja sugebėjimą suvokti erdvinius įspūdžių skirtumus bei santykius ir kartu orientuotis aplinkoje. Vadinasi, tam tikras dalykinis aplinkinio pasaulio vaizdinys organizme kyla kartu su savo judesio ir apskritai savo kūno pagavimu. Tačiau ir šiame pažinimo evoliucijos tarpsnyje dalykinis išorinio pasaulio vaizdinys dar nėra savarankiškas, organizmas, taip sakant, ties juo nesustoja, ir kiekviena pagava yra tik tam tikro veiksmo pradžia. Aplinka organizmui čia tėra veiksmo laukas. Tiesa, aukštesniųjų (stuburinių) organizmų veiksmas jau nėra grynai refleksinis ir instinktyvus, t. y. ryšys tarp

pagavos (dirginimo) ir tam tikro veiksmo (judesio) jau nėra būtinas ir vienareikšmis.

Iš to paties dirginimo, žiūrint kokios susiklosto konkrečios aplinkybės, gali išplaukti skirtingi veiksmai. Esama ne vienos, bet daug galimybių. Fiziologijos terminais kalbant tai reiškia, kad sensoriniai jutimų centrai turi sugebėjimą iš periferijos gautą sujaudinimą paskirstyti tarp motorinių centrų įvairiais būdais. Gyvūnas gali pasirinkti ir vykdyti vieną arba kitą iš esamų veikimo galimybių. Vadinasi, ryšys tarp pagavos ir veiksmo pasidaro daugiareikšmis ir todėl pati pagava įgyja didesnį savarankiškumą ir svorį. Gyvūnas nėra priverstas tuojau pat reaguoti į kiekvieną dirginimą griežtai apibrėžtu veiksmu, bet jis pats pajėgia pasiryžti ir pasiryžęs veikti vienaip arba kitaip. Iš to jau aiškėja, kokia kryptimi vyksta tolesnis reakcijos proceso diferencijavimasis. Pagava, percepcija vis daugiau atsiskiria nuo veiksmo, jų ryšys pasidaro ne taip glaudus. Tai pasireiškia ypač tuo, kad organizmas įgyja sugebėjimą susilaikyti nuo veiksmo, nors jis ir gavo dirginimą. Toks susilaikymas pažinimo ir mąstymo plėtojimuisi turi sprendžiamą reikšmę. Lig tik dirginimas ir jo sukeltas sensorinių centrų sujaudinimas nepavirsta tuojau pat motoriniu sujaudinimu ir judesiu, gyvūnas pajėgia, taip sakant, sustoti ties pagautu įspūdžiu, palyginti konkrečias motorinės reakcijos galimybes ir pasinaudoti savo praeities patyrimu. Pradeda veikti ir atmintis ne tik kaip fiziologinis faktorius (kaip kūno įprotis), bet ir kaip psichinis faktorius (atsiminimas). Šiuo atveju motorinė reakcija (gyvūno elgesys) sąlygojama ne tik esamo aktualaus dirginimo ir organizmo bendro fiziologinio nusistatymo, bet ir patyrimo bei samprotavimo. Tiktai šiame evoliucijos tarpsnyje pažinimas (išorinė pagava) įgyja tą formą, kuri mums yra žinoma, t. y. kurią mums suteikia mūsų patyrimas. Aplinkinio pasaulio vaizdinys čia jau yra ne tik veikimo laukas, bet ir šiek tiek savarankiškas dalykinis vaizdas, kuris stovi prieš subjektą kaip objektyvi realybė ir apima ne vien tuos objektus ir reiškinius, kurie tuo metu yra subjekto akiratyje, bet ir visa tai, ką jis esamomis aplinkybėmis gali pagauti ir kas jo buvo pagauta anksčiau. Tai jau yra pagava tikslia šio žodžio

prasme, ir jai gali būti taikomas tas apibūdinimas, kurį mes anksčiau esame priskyrę pirminei intuicijai.

Šita pažinimo evoliucijos schema mums parodo, kad pažinimas tikslia prasme, t. y. pažinimas, kuris suteikia mums aplinkinio pasaulio vaizdą ir atstoja ypatingą savarankišką subjekto aktą,— *antrinis dalykas,* kuris atsiranda tiktai aukščiausiuose gyvūnų evoliucijos tarpsniuose. Iš pradžių pažinimas priklauso nuo organizmo veiksmų ir įeina į juos kaip pradedamasis jų elementas (dirginimas, sujaudinimas); jo vaidmuo pasibaigia tuo, kad gautas įspūdis yra ženklas arba signalas, kuris sužadina organizmo aktyvumą ir skatina jį veikti (reaguoti). Vadinasi, pažinimas čia nepasilieka tuo, kas jis yra, bet pavirsta veiksmu. Veiksmas, kaip kitas subjekto pasireiškimas, turi pirmenybę. Pažinimas yra galimas tik todėl, kad jis glūdi organizmo veiksmuose ir atlieka pagalbinę funkciją. Šią mintį galima formuluoti ir bendriau: pažinimas yra organinės būties apraiška, kuri pareina nuo kitų, pirmesnių jos apraiškų, galinčių pirmuose evoliucijos etapuose apsieiti ir be pažinimo.

2. *Būties ir pažinimo santykis. Kritinis realizmas*

Šitą faktą reikia turėti omenyje, aiškinant būties ir pažinimo santykį: pažinimas determinuoja būtį, o būtis, kuri nėra pažinimas, sąlygoja pažinimą. Tiesą pasakius, kitaip ir negali būti; tokia išvada, plaukianti iš pažinimo evoliucijos proceso, patvirtina tai, ką išreiškia pati pažinimo sąvoka, kas glūdi pačioje pažinimo prasmėje. Pažinti galima tik tai, kas yra, kas vienu ar kitu būdu egzistuoja, vadinasi, kas yra pirmiau už pažinimą. Trumpai sakant, pažinimo aktas būtinai *suponuoja* savo objekto buvimą, vis tiek — realų ar idealų. Jis jokiu būdu negali pats gimdyti arba sudaryti savo objektą. Net tais atvejais, kada pažinimo objektas yra subjektyvus ir gimsta subjekto sąmonėje, pavyzdžiui, kaip fantazijos padarinys, patį vaizdinį sukuria ne pažinimas, bet vaizduotė, ir pažinimas gali tiktai pagauti, suvokti, kas sąmonėje jau yra kaip vaizduotės padarinys. Tą patį galima sakyti ir apie kiekvieną sąvoką, mintį, sprendinį ir t. t. Sąvokos, spren-

dinio turinys — tai, ką jie žymi, — yra tam tikra ideali (loginė) būtis, tam tikra bendra ideali dalykų padėtis. Ideali būtis prieinama tiktai mąstymui, bet ji nepareina nuo atskiro mąstymo bei pažinimo akto. Ji stovi prieš pažįstantį subjektą tokiu pat būdu kaip ir reali būtis, t. y. ir ideali būtis kaip būtis nepriklauso nuo pažinimo akto, kuriuo ji pagaunama arba suvokiama.

Šitiems samprotavimams, tiesa, galima prieštarauti taip: jei aš tvirtinu, kad pažinimo reikšmė (prasmė) yra *tokia, kad jis suponuoja savo objektą, jo savarankišką* buvimą, taigi kad pažinimas savo esme yra transcendentinis aktas, tai tokios išvados būtinumas yra tiktai tariamas. Iš tikrųjų, kokiu būdu aš įsitikinu, kad yra transcendentinis, nuo mąstymo nepareinantis buvimas? Tuo, kad aš mąstau pažinimo sąvoką ir jos turinyje kaip būtiną jos požymį randu transcendentinio buvimo idėją. Vadinasi, faktiškai aš sukuriu transcendentinę būtį mąstydamas, savo mąstyme, arba, tiksliau, aš sukuriu transcendentinės būties idėją savo mąstymo ribose. Bet transcendentinės *būties idėja pati nėra transcendentinė*, ji, kaip ir kiekviena idėja, pareina nuo mąstymo, yra mąstymo padarinys. Šiuo atžvilgiu kažkas transcendentiška apskritai negali būti mąstoma.

Toks priekaištas, kuris iš pirmo žvilgsnio atrodo įtikimas, sumaišo du skirtingus dalykus. Žinoma, visi mano samprotavimai vyksta mąstant, taigi ir tie samprotavimai, kurie liečia transcendentinę būtį (daiktą patį savaime). Mąstymas negali pasidaryti nemąstymu, išeiti už savo ribų. Bet šitas keblumas neliečia paties mąstymo objekto, nes kitaip mąstymas būtų *tiktai mąstymo mąstymas* ir negalėtų turėti jokio objekto, kuris nebūtų mąstymas. Taigi reikia skirti tai, kas yra mąstymas, ir tai, ką mąstymas turi omenyje arba akivaizdoje, t. y. jo objektą. Jei kalbėsime apie objektą, tai mąstymas nėra apribotas pats savimi. Tuo pasireiškia jo laisvė. Jis gali turėti akivaizdoje ne tik tai, kas nėra mąstymas, bet ir tai, kas nemąstoma, kas negali būti mąstoma. Minėta klaida kyla todėl, kad mąstymo turinio sąvoka nėra vienareikšmė ir gali būti suprantama nevienodai. Mąstymo turinys gali reikšti: 1) mano mintį, t. y. tą *mąstymo padarinį*, kuris mano sąmonėje atstovauja pačiam objektui, ir 2) patį objektą,

kurį aš mąstydamas turiu akivaizdoje ir kuris nesutampa su jam atstovaujančia mintimi. Tam pačiam objektui gali atstovauti skirtingi turiniai. Mintis (sąmonės turinys) santykiauja su objektu panašiai kaip žodis su sąvoka arba sprendiniu (mintimi). Žodis žymi sąvoką, ir sąvoka negali būti išreikšta kitaip kaip per žodį, žodžiu (arba kuriuo nors kitu ženklu). Bet tai, ką žodis žymi, nėra žodis ir net neturi su juo kaip ženklu nieko bendra. Pati žodžiu žymima sąvoka yra už žodžio ribų, yra jam transcendentiška.

Taigi mes matome, kad transcendentinis mąstymo arba pažinimo objekto pobūdis ne tik neprieštarauja mąstymo prigimčiai, bet, priešingai, esmingai su ja susijęs. Sąmonė yra ne absoliučiai uždara, kaip tvirtina idealizmas, bet *atvira*. Šiuos terminus reikia tiksliau apibrėžti, kad nekeltų jokių abejonių ir nesusipratimų, nes ir čia yra pavojus, kaip ir visuomet, kai mes konkrečius iš fizinio pasaulio pasiskolintus terminus taikome nematerialiems fenomenams arba santykiams,— pavojus, kad mes sąmonę įsivaizduosime kaip materialų daiktą, pavyzdžiui, kaip dėžę arba indą, kuris yra uždaras arba atviras ir į kurį kiti dalykai (dujos, garai ir pan.) negali arba gali patekti, įsiskverbti. Tokie vaizdiniai čia, žinoma, netinka ir negali mums išaiškinti sąmonės prigimties. Jei mes tvirtiname, kad pažinimas yra objektyvus, tai reiškia, kad jo turinys yra sąlygojamas objekto. Jei mes sakome, kad pažinimas yra subjektyvus, tai gali reikšti du dalykus. Pirma, tai gali reikšti, kad pažinimas yra subjekto aktas, tam tikra jo būsena, kad jis priklauso subjektui, o ne objektui. Šita termino „subjektyvus" reikšmė nesukelia ginčų. Antra, tai gali reikšti, kad pažinimo turinys, pats žinojimas, priklauso ne tik nuo objekto, bet ir nuo subjekto. Žinojimo priklausomybė nuo subjekto suprantama irgi dvejopai: arba kaip priklausomybė nuo subjekto valios (sąmoningo aktyvumo), arba kaip priklausomybė nuo jo psichofizinės prigimties (būtina priklausomybė). Jei tokia būtina žinojimo priklausomybė nuo subjekto prigimties iš tikrųjų yra, tai manoma, kad nesvarbu, ar žinojimas pareina tiktai nuo subjekto, ar iš dalies ir nuo objekto, nes ir tuo atveju, jei priklausomybė nuo subjekto yra ne visiška, žinojimas, kaip tam tikra visybė, bus ne objektyvus, bet subjektyvus; jau mažiausias subjektyvaus momento buvi-

mas žinojime daro jį apskritai subjektyvų. Pagaliau mes neturime jokio kriterijaus, kuris leistų mums spręsti, kokie žinojimo momentai yra subjektyvūs ir kokie objektyvūs, nes žinojimo mes negalime sulyginti su pačiu objektu. Pats objektas mums nėra duotas, mes žinome jį tiktai tiek, kiek jis atsispindi žinojime. Šia prasme, rodos, ir galima tvirtinti, kad sąmonė savo esme yra uždara, o ne atvira.

Ką gi tokiu atveju gali reikšti realizmo teigiamas transcendentinis objekto pobūdis, jo nepriklausomybė nuo sąmonės? Realizmo tezė gali būti įvairiai pamatuota ir interpretuota. Mes dabar kalbame apie vadinamąjį *kritinį realizmą*, kuris stengiasi apsieiti be jokių dogmatiškų supozicijų arba hipotezių. Aišku, kad kritinis realizmas negali į pažinimą žiūrėti kaip į objekto kopiją arba atvaizdą. Šita koreliacija netinka pažinimo ir objekto santykiui aiškinti, nes ji galioja tiktai tiems atvejams, kur ir originalas, ir kopija mūsų pojūčiams vienodai prieinami, priklauso tai pačiai būties sferai, tuo tarpu pažinimo ir objekto koreliacija šitų sąlygų neturi, nes pats objektas, taip sakant, slepiasi už fenomenų (pažinimo duomenų) ir tiktai iš jų mes sprendžiame apie jį. Jei šita interpretacija netinka, tai galima tarti, kad mūsų įsitikinimas objekto realybe remiasi išprotavimu iš fenomenų buvimo: jei pažinimas (fenomenų pasaulis) iš tikrųjų yra, tai turi būti ir objektas, kuris yra jo priežastis.

Bet ir toks aiškinimas negali mūsų patenkinti, nes ir priežastingumo ryšys yra grynai imanentinis: ir priežastis, ir padarinys priklauso fenomenų sričiai. Jei mes iš fenomenų sprendžiame apie patį objektą, tai naudojamės analogijos samprotavimu: iš sekmens buvimo sprendžiame apie pamato buvimą. Bet tokia analogija būtų tinkama tiktai tuo atveju, jei ir objekto santykis su pažinimu būtų imanentinis. Tačiau jis yra transcendentinis, ir todėl analogija nėra pakankamai pamatuota. Tą patį galima būtų sakyti ir apie kitą šios koreliacijos aiškinimą, pagal kurį pažinimas — tai *ženklas*, kuris mums liudija, kad egzistuoja savarankiškas (transcendentinis) objektas. Ženklu mes vadiname tokį reiškinį, kuris vienu arba kitu būdu (priežastiniu ryšiu, priklausomybe nuo to paties realaus pamato) taip susijęs su kitu, kad mes iš jo buvimo galime spręsti ir apie kito reiškinio buvimą (pavyzdžiui, iš kva-

po — apie gėlę, iš dūmų — apie ugnį, iš pėdsakų — apie gyvūną ir t. t.). Ryšys tarp ženklo ir to, ką jis žymi, gali būti ir sąlygiškas, nustatytas žmogaus nuožiūra (signalas ir tai, kas signalizuojama). Abiem atvejais santykis yra grynai imanentinis ir todėl negali būti taikomas fenomenų ir transcendentinio objekto koreliacijai aiškinti.

Kai kada sakoma, kad fenomenai — tai *simboliai* tų transcendentinių objektų, kurie už jų slepiasi, ir todėl visas mūsų pažinimas pasižymi simboliniu pobūdžiu. Tačiau ir toks apibūdinimas problemos tinkamai neišsprendžia. Ir simbolio sąvoka kilo imanentinėje sferoje: simbolis ir tai, kas juo simbolizuojama, iš pradžių priklauso imanentinei sferai. Galima nurodyti du simbolio ir ženklo skirtumus. 1. Simbolis turi tokias ypatybes, kurios tam tikru vidiniu būdu susijusios su pačiu simbolizuojamu objektu. Tai yra ne mechaniškas, išorinis arba priežastingumo ryšys, o prasmės ir reikšmės ryšys (pavyzdžiui, kryžius yra krikščionybės simbolis todėl, kad jis susijęs su tam tikrais faktais, kuriais remiasi krikščionybė). 2. Simbolis priklauso fiziniam pasauliui, o simbolizuojamas dalykas — dvasinei, nematerialiai sferai. Ženklo ryšys su tuo, ką jis žymi, yra ne vidinis, prasminis, o išorinis, todėl abu jie gali priklausyti tai pačiai sričiai. Bet simbolis, taip pat kaip ir ženklas, yra reiškinys, esantis atskirai nuo simbolizuojamo dalyko, ir todėl iš simbolio mes negalėtume padaryti jokios išvados apie simbolizuojamą dalyką, jei šis būtų transcendentinis. Apskritai galima sakyti, kad jei objektas iš tikrųjų yra visiškai transcendentinis pažinimo atžvilgiu, tai pažinimas negali nieko spręsti apie objektą (net ir apie jo buvimą). Vadinasi, tokiu atveju realizmo nebūtų įmanoma pamatuoti.

Tačiau ar iš tikrųjų yra taip? Kas mus verčia pripažinti, kad objektas yra visiškai transcendentinis? Galbūt santykis tarp paties objekto ir fenomenų (pažinimo) turi būti apibūdintas šiek tiek kitaip. Atkreipkime dėmesį į tai, kaip mes kalbame apie objektą (daiktą patį savaime) ir reiškinius: objektas pasireiškia reiškiniais ir pasireiškia tiesiogiai. Tai reiškia: mes randame objektą jo pasireiškimuose, jis glūdi juose, nors ir nesutampa su jais. Vadinasi, objektas ne visiškai, o tik iš dalies transcendentinis reiškiniams, iš dalies, priešingai, jiems imanentinis. Jei

taip nebūtų, pats objekto ir reiškinių priešingumas neturėtų prasmės. Kur yra reiškinys, ten yra ir tai, kas juo pasireiškia.

Dabar pritaikykime tai, kas buvo sakyta, pažinimui. Kaip žinome, pažinimas susidaro iš pirminės intuicijos ir iš ja pagrįsto logiškai formuoto žinojimo. Logiškai formuotas žinojimas — antrinis, jis yra susietas su objektu per intuiciją. Vadinasi, tiesiogiai su objektu santykiauja tiktai pirminė intuicija. Ji yra objekto pasireiškimas. Pirminė intuicija, kaip mes žinome iš ankstesnio jos struktūros nagrinėjimo, atstoja tik tam tikrą objekto aspektą. Aišku, kad aspektas neapima viso objekto, nenušviečia vienodai visų jo momentų, dalių ar savybių, todėl jis visuomet yra nepilnas ir vienašališkas. Objektas nepasibaigia atskiru aspektu, jis reiškiasi taip pat ir kitais aspektais. Šių galimų aspektų kiekis neaprėžtas, begalinis. Todėl negalima tvirtinti, kad aspektų visuma visiškai atstoja objektą, nes ji yra neišsemiama ir visuomet pasilieka neužbaigta. Vadinasi, pats objektas, nors reiškiasi ir atskirais aspektais, ir jų visuma, vis dėlto nesutampa su savo aspektais ir todėl pasilieka transcendentinis. Maža to, žmogui prieinami objekto aspektai priklauso nuo žmogaus prigimties, nuo jo nervų sistemos ir t. t. Kitaip organizuota būtybė iš to paties objekto gaus kitus įspūdžius, t. y. jai prieinami objekto aspektai bus kiti ir jų visuma taip pat bus neaprėžta, neišsemiama. Mokslo atžvilgiu į šitą principinį objekto transcendentiškumą galima žiūrėti kaip į nepabaigiamą uždavinį, kurį turi išspręsti pažinimas. Tačiau tokia pažiūra, būdinga moksliniam idealizmui, yra pateisinama tiktai tada, kada kalbame apie logiškai formuotą pažinimą ir jo plėtojimąsi. Bet logiškai formuotas žinojimas remiasi pirmine intuicija, o intuicija, objekto aspektas — tai ne uždavinys, bet kažkas tiesiogiai duota. Ir tai, kas duota, tiesą pasakius, nėra aspektas, o aspekte duotas pats objektas. Ir kadangi vienu ar kitu aspektu pasireiškia pats objektas, tai jo transcendentiškumas neprieštarauja jo imanentiškumui, priešingai, jie vienas su kitu esmingai susiję koreliatyviu santykiu.

Šitas objekto pasireiškimas aspekte pasidarys aiškesnis, jei mes atsisakysime grynai teorinio požiūrio ir pasistengsime įsivaizduoti, kaip mes kasdieniniame gyvenime

žiūrime į tuos daiktus, kuriais naudojamės, arba į tuos žmones, su kuriais bendraujame. Ir vienu, ir kitu atveju mes santykiaujame su pačiu daiktu, su pačiu žmogumi, nors pažinimo momentas, kuris įeina į šiuos santykius, susideda tiktai iš tam tikrų daikto arba žmogaus įspūdžių, aspektų, percepcijų. Vadinasi, pats santykis, pats aktas liečia transcendentinį, nors ir imanentiškai pasireiškiantį, objektą, tuo tarpu tiesioginiai pažinimo duomenys (įspūdžiai, jutimai) yra imanentiniai. Kai aš valgau duoną, tai valgymo *aktas liečia pačią realią duoną, ir jokiu būdu* negalima sakyti: „Aš valgau vaizdinį (pagavą)" arba: „Aš turiu daug percepcijų ir jutimų: valgomosios duonos, tų mano kūno judesių, kuriuos aš darau valgydamas, organinių prisisotinimo jutimų ir pan., ir šitos percepcijos bei jutimai ir sudaro realų valgymo procesą". Tai būtų neteisinga ir neatitiktų tikros dalykų padėties. Aš galiu tiktai tvirtinti, kad visi šie jutimai ir percepcijos *lydi* realų valgymo procesą, įeina į jį kaip neatskiriami momentai, bet realus procesas jais nesibaigia. Dažniausiai kaip tik tada, kai šis procesas vyksta normaliai, jo jutimai ir pagavos nepatraukia mano dėmesio ir lieka neaiškūs bei neryškūs, nes proceso svorio centras ne juose ir jie tėra ženklai ir simptomai, rodantys, kad procesas iš tikrųjų vyksta. Tai ne pažinimo, o realaus veikimo procesas. Tais atvejais, kada kuris nors darbas, pavyzdžiui, drožimas, skynimas ir t. t., mus užima, mes visų mažiausiai kreipiame dėmesį į jį lydinčius jutimus ir pagavas. Todėl ir atsitinka, kad vaizdiniai kaip tik tų daiktų, pavyzdžiui, įrankių, prietaisų, kuriais mes nuolat naudojamės ir prie kurių esame pripratę, visiškai nepasižymi ryškumu ir kad mes nepajėgiame tų daiktų tiksliai aprašyti arba atkurti vaizduotėje jų formą, spalvą, didumą ir t. t. (pavyzdžiui, prisiminti, ar mano laikrodžio ciferblato skaičiai yra arabiški, ar romėniški).

Mes pažįstame tokius daiktus tiek, kiek tai reikalinga praktiniam gyvenimui. Tačiau toks praktinis pažinimas skiriasi nuo pažinimo tikslia prasme (mokslinio pažinimo) ne tik kiekybiškai (neryškumu, nepilnumu), bet tam tikru laipsniu ir kokybiškai. Tai — įspūdžiai, ženklai, signalai, bet ne daiktų vaizdai tikslia prasme. Pagavos įgyja vaizdo arba vaizdinio formą tik tada, kai mes prie jų sustojame

ir įsisąmoniname, koks yra šis įspūdis, koks jo turinys, jo elementai bei ypatybės ir t. t. Vadinasi, objekto vaizdas arba vaizdinys, kaip kažkas savarankiška ir visiškai objektyvu, suponuoja ypatingą *sąmonės nusistatymą*, tam tikrą įsižiūrėjimo aktą. Bet šis aktas vyksta tik tuo atveju, jei pažinimas pasidaro savarankiškas, jei jis netarnauja praktiniams arba kuriems nors kitiems tikslams.

Štai kodėl negalima sakyti, kad mokslinis pažinimas tiktai tęsia ir išplečia praktinio, ikimokslinio pažinimo turinį ir skiriasi nuo jo vien savo universalumu, pilnumu ir tikslumu. Žinoma, mokslinis pažinimas kyla iš praktinio, ikimokslinio pažinimo ir iš pradžių naudojasi ta medžiaga, kurią jam suteikia pastarasis. Bet kartu tai yra naujas sąmonės fenomenas, kuris suponuoja naują sąmonės nusistatymą. Mes tiktai pasiduodame iliuzijai, tarytum šitas sąmonės nusistatymas, kuriuo pagrįstas mokslinis pažinimas, yra vienintelis ir kito nusistatymo negali būti. Tai pareina nuo to, kad lig tik mes atkreipiame dėmesį į patį pažinimą, kartu neišvengiamai kyla ir tas sąmonės nusistatymas, per kurį pažinimas pasidaro savarankiškas. Šiam klausimui išaiškinti mums reikia susipažinti su kitais sąmonės nusistatymais.

Bet prieš tai atkreipkime dėmesį dar į kitą svarbią aplinkybę. Prisiminkime tai, kas buvo sakyta apie organizmą ir jo santykį su aplinka. Organizmas prisitaiko prie aplinkos, jis organiškai, esmingai su ja susijęs. Organizmo ir aplinkos vienybė yra jų priešingumo pagrindas. Aplinka organizmui nėra svetima, priešingai, ji artima jam. Organizmo prisitaikymas prie aplinkos yra ne jo gyvenimo proceso rezultatas, o pirminis ir pagrindinis faktas, kuriuo remiasi organizmo gyvenimas, augimas ir išsiplėtojimas. Su šituo faktu mes turime skaitytis ir gnoseologijoje. Pažinimas irgi yra ne kas kita, kaip tam tikra, ypatinga organizmo santykiavimo su aplinka rūšis. Vadinasi, ir čia organizmo ir aplinkos, t. y. subjekto ir pasaulio vienybė yra pirminis ir pagrindinis dalykas, kuris sąlygoja jų priešingumą. Kitaip sakant, tas faktas, kad žmogus yra pasaulyje, kad jis yra pasaulio padarinys ir yra glaudžiai susijęs su savo aplinka, jau laiduoja pažinimo galimumą. Taigi pažinimo galimumas yra pirminis faktas, kurio negalima neigti. Problema, kurią turi išspręsti gno-

19 Užsak. Nr. 478

seologija, skamba ne taip: „Ar pažinimas yra galimas, ar ne?", o šitaip: „Kokios yra pažinimo sąlygos, kodėl jis yra ribotas, nepilnas, netobulas, negrynai objektyvus ir t. t.?" Kad žmogus pažįsta aplinkinį pasaulį, tai yra natūralu. Klausimas tiktai tas, kokiu būdu pažinimas vyksta, kokios yra specifinės žmogaus pažinimo ypatybės. Tradicinės gnoseologijos klaida yra ta, kad ji iš pat pradžių izoliuoja žmogų nuo aplinkos, nuo pasaulio ir žiūri į jį kaip į Robinzoną, kuris visiškai netikėtai atsidūrė jam nežinomoje šalyje, visai neįprastose sąlygose ir turi prie jų prisitaikyti. Tokia pažiūra ne tik neturi pakankamo pamato, bet ir prieštarauja tikrai dalykų padėčiai, nes ir kaip pažįstantis subjektas žmogus pasilieka organiška būtybė, organizmas, kuris visa savo psichofizine struktūra yra susijęs su aplinkiniu pasauliu. Todėl į tai, kad žmogus pažįsta realų aplinkinį pasaulį, kad jo pažinimas yra transcendentinis aktas, arba, kitaip sakant, kad jo sąmonė yra ne uždara, bet atvira,— į tai negalima žiūrėti kaip į stebuklą, mįslę, mistinį faktą. Mįslingas ir nenatūralus būtų kaip tik priešingas dalykas — jei žmogaus sąmonė būtų uždara. Naivaus žmogaus realizmas yra ne atsitiktinis, bet gerai pamatuotas. Priešingai, idealizmas, kuris neigia transcendentinį pažinimo akto pobūdį, yra dirbtinis, ir tas faktas, kad jis gnoseologijoje įgijo tokią reikšmę ir net ilgą laiką joje viešpatavo, turi būti aiškinamas. Vėliau, kai mes pereisime prie šios problemos nagrinėjimo, pamatysime, kokią svarbią reikšmę jai išaiškinti turi pažįstančio subjekto ryšys su aplinkiniu pasauliu.

VI. PAŽINIMO ŠALTINIAI IR RŪŠYS. DALYKINIS IR NEDALYKINIS PAŽINIMAS

Mūsų kurso pradžioje, kai apibūdinome pažinimo aktą, jau esame kalbėję, kad šis aktas nustato tam tikrą koreliaciją tarp *S* ir *O*. *O* stovi prieš *S* kaip kažkas savarankiška, ir *S* jį pagauna, pasisavina jo turinį. Pažinimo aktas kyla *S* ir nukreiptas į *O*. Kiek *O* sąlygoja pažinimo turinį, tiek žinojimas yra objektyvus arba dalykinis. Atrodo, kad šitas *S* ir *O* santykis apibūdina kiekvieną pažinimą ir yra jam esmingas. Kur nėra tokio santykio, negali būti ir

pažinimo. Juk kiekviename pažinime turi būti ir tas, kas pažįsta, ir tai, kas pažįstama.

Bet kyla klausimas, ar santykis tarp *S* ir *O* visuomet yra toks, kad *O* stovi prieš *S* kaip kažkas savarankiška ir netapatu jam. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad kitaip negali būti. Ir moksliniame pažinime, ir išorinėje pagavoje šitas subjekto ir objekto skirtingumas ir priešingumas aiškiai pasirodo ir nesukelia abejonės. Bet reikia skaitytis ir su kitais atvejais, sakykim, su tuo pažinimu, kurio objektas yra mūsų vidinis pasaulis, mūsų *Aš* ir visi jo potyriai, jausmai, siekimai, aistros, emocijos ir t. t. Ar galima tvirtinti, kad ir čia pažinimo aktui būdinga anksčiau nurodyta schema, taigi kad ir šiuo atveju *O* stovi prieš *S* kaip kažkas jam transcendentiška, atskira ir savarankiška? Kai subjektas pažįsta savo vidinį pasaulį (jausmus ir t. t.), mes sakome, kad *jis pažįsta patį save*. Vadinasi, atrodo, kad šiuo atveju *S* ir *O* sutampa. Bet jei pažinimas yra galimas tiktai tada, kai *O* stovi prieš *S* ir skiriasi nuo jo, tai tenka tarti, kad šiuo atveju *S* tarsi suskyla į du skirtingus elementus arba į dvi dalis — į pažįstantį ir stebintį *S* ir į pažįstamą ir stebimą *O*. Bet kaip galimas toks *S* suskilimas? Kaip *S* gali būti kartu ir *O*, jei iš tikrųjų pažinimas yra pagrįstas *S* ir *O* skirtingumu ir transcendentiškumu?

O. Kontas pirmasis atkreipė dėmesį į šitą keblumą ir, remdamasis tradiciniu pažinimo supratimu, neigė paties savęs stebėjimo ir pažinimo galimumą. Bet tos pačios nuomonės laikėsi ir daugelis psichologų bei filosofų (T. Lipsas, P. Natorpas ir kt.). Jie tvirtino, kad mūsų vidiniai potyriai, išgyvenimai neprieinami pažinimui tuo pačiu momentu, kai mes juos išgyvename, nes *S* negali būti kartu ir *O*. Paties savęs stebėjimas ir pažinimas iš tikrųjų vyksta tokiu būdu, kad mes stebime ir pažįstame ne tai, ką esamuoju momentu patiriame, o tiktai tuos jausmus, siekimus, emocijas, kurie yra jau įvykę ir perėję į praeitį. Mes skiriame savo praeitį nuo savo aktualaus *Aš*, kuris gyvena ir veikia dabartyje, ir todėl praėję išgyvenimai gali pasidaryti pažinimo objektu (čia *S* ir *O* nesutampa). Bet jei yra taip, jei iš tikrųjų ir paties savęs pažinimas remiasi *S* ir *O* priešingumu, o vidiniai potyriai pažinimui prieinami tiktai tiek, kiek jie stovi prieš *S* kaip kažkas jam

netapatu, tai aišku, kad sielos gyvenime mes pagauname ir pažįstame tik tai, kas turi arba gali įgyti *objekto pavidalą, dalykinį pobūdį*. Tai yra jutimai, vaizdiniai, mintys. Tuo tarpu sąmonės arba sielos būsenos, pavyzdžiui, jausmai, emocijos, nuotaikos, valios tendencijos, savo esme yra nedalykiniai, jie jokiu būdu negali stovėti prieš mus kaip nuo mūsų atskirti ir savarankiški objektai. Žinoma, mūsų psichiniame gyvenime jie beveik visuomet yra susiję su dalykiniais elementais (jutimais, vaizdiniais, mintimis). Pavyzdžiui, kiekviena emocija yra nukreipta į tam tikrą objektą ir susijusi su tam tikra subjekto situacija, todėl mums atrodo, kad mes galime šitą emociją įsivaizduoti kaip turinčią dalykinį pobūdį. Bet iš tikrųjų mes įsivaizduojame tik pačią objektyvią situaciją ir emocijos objektą, o pati emocija (baimės, meilės, neapykantos ir t. t.) gali būti tiktai iš naujo išgyventa, mums įsivaizduojant tą situaciją, su kuria ji yra susijusi. Bet jei šitie išgyvenimai dalykiniam pažinimui yra neprieinami, taigi visiškai neegzistuoja kaip mokslinio pažinimo objektai, tai psichologija neišvengiamai turi prieiti prie išvados, kad mūsų vidinis pasaulis, psichinis gyvenimas susidaro tiktai iš dalykinių elementų — iš jutimų (išorinių ir organinių), vaizdinių ir minčių. Tokios pažiūros ir laikosi vadinamoji *natūralistinė psichologija*, t. y. ta psichologijos srovė, kuri mano, kad psichologija turi orientuotis į gamtos mokslus ir naudotis jų metodais. Todėl natūralistinė psichologija neigia savarankiškumą visų tų sielos išgyvenimų, kurie neturi dalykinio pobūdžio, ir stengiasi juos išvesti iš dalykinių elementų ir jų kombinacijų. Štai kodėl ši psichologijos srovė nepripažįsta psichinio gyvenimo aktyvumo (taip pat kaip ir tikslieji gamtos mokslai iki paskutinių laikų stengdavosi apsieiti be jėgos sąvokos); psichiniame gyvenime nesama jėgų, emocijų, kurios veiktų, o yra tik tam tikri dalykinių elementų kompleksai ir ryšiai, kurie pakeičia vienas kitą. Todėl nuosekli natūralistinė psichologija neigia valios savarankiškumą ir išveda ją iš kitų dalykinių sielos elementų; emocijas ji aiškina kaip organinių ir išorinių jutimų kompleksus (V. Džeimso—K. Langės teorija) ir t. t.

Tačiau nuodugnesnė psichinio gyvenimo analizė ir ypač ta analizė, kuri tiria fenomenus be jokių apriorinių

supozicijų, parodė, kad natūralistinė pažiūra prieštarauja faktams ir yra klaidinga. Tokia pažiūra neigia tai, kas psichiniame gyvenime iš tikrųjų yra ir jame reiškiasi. Tai — tam tikras aktyvumas, aktai, veiksmai, jėgų įtampa, valios tendencijos, polinkiai ir t. t. Bet jei tokie nedalykiniai elementai yra ir jie gali būti konstatuoti, tai aišku, kad turi būti ir tokie pažinimo aktai, kurie juos pagauna, suvokia. Ir šitie aktai arba potyriai turi esmingai skirtis nuo paprasto dalykinio pažinimo, nes jų objektai yra nedalykiniai ir todėl negali stovėti prieš subjektą kaip nuo jo atskirti dalykiniai objektai.

Kyla klausimas: kokie yra šie nedalykiniai pažinimo aktai ir kaip juos galima apibūdinti? Kaip mes matėme, šitų aktų objektai yra tam tikri išgyvenimai, kurie mums tiesiogiai yra duoti tik tuo pačiu momentu, kai mes juos išgyvename. Bet tuo momentu, kai mes juos išgyvename, jie nestovi prieš mūsų *Aš* (prieš *S*) kaip kažkas jam transcendentiška, svetima ir skirtinga; priešingai, jie taip glaudžiai yra susiję su pačiu subjektu, su *Aš*, kad įeina į jį, sudaro jo pasireiškimus. Vis dėlto jie nėra už sąmonės ribų; išgyvenimo procesas vyksta sąmonėje, ir mes randame jo pasireiškimus savo sąmonėje, kai atkreipiame į juos akis. Būna, žinoma, ir tokių psichinių procesų, kurie priklauso pasąmonės sferai. Bet paprastai tai, ką mes vadiname išgyvenimais, yra sąmoninga. Tačiau šitas sąmoningumas nuo stebėjimo arba pažinimo tikslia prasme skiriasi tuo, kad čia nėra *S* ir *O* priešingumo ir skirtingumo. Todėl psichiniame gyvenime reikia skirti reiškinius, kurie turi dalykinį pobūdį ir pagaunami arba stebimi taip, kaip kiekvienas dalykinis *O*, ir išgyvenimus, kurie yra nedalykiniai ir mūsų įsisąmoninami tiesiogiai pačiuose išgyvenimo aktuose. Taigi pastarieji mums reiškiasi tiesiogiai ir yra prieinami esant kitam sąmonės nusistatymui, kur *S* ir *O* sudaro neišardomą vienybę. Šiuo faktu remiasi kita psichologijos srovė, vadinamoji *struktūrinė psichologija,* kuri skaitosi su išgyvenimų ir reiškinių skirtingumu ir stengiasi pašalinti natūralistinės psichologijos vienašališkumą. Ji pripažįsta, kad kaip tik išgyvenimai sudaro esmingą psichinio gyvenimo ypatybę ir kad į tai turi orientuotis psichologijos metodai. Tai reiškia, kad, norėdami tyrinėti psichinį gyvenimą ir ypač

išgyvenimus, mes negalime pasitenkinti stebėjimu, bet turime atkurti išgyvenimus ir tiktai atkurdami juos mes galime juos suvokti, suprasti ir išaiškinti jų struktūrą.

Mes esame nustatę, kad ne kiekvienas pažinimas turi tokią struktūrą kaip išorinė (*fizinių reiškinių*) *percepcija* ir logiškai formuotas pažinimas. Yra ir kitų pažinimo rūšių, kurios esmingai skiriasi nuo nurodytų. Skirtumas pareina nuo sąmonės nusistatymo. Pirmuoju atveju, kai vyksta išorinė percepcija arba loginis pažinimo aktas, objektas stovi prieš mūsų *Aš* kaip reiškinys, kaip kažkas transcendentiška, kas nepareina nuo manęs, kas gali arba galėtų būti ir nepriklausoma nuo mano sąmonės. Tai būdinga ir tiems vaizdiniams, kuriuos aš pripažįstu subjektyviais. Antai atminties ir vaizduotės vaizdiniai, kurių galbūt neatitinka jokia realybė, nesiskiria nuo realių objektų percepcijų, nes aš įsivaizduoju juos, tarsi jie būtų savarankiški, egzistuotų nepriklausomai ir neturėtų nieko bendra su mano *Aš*, su mano sąmone. (Pavyzdžiui, slibinai, laumės arba kokio nors istorinio veikėjo, sakysim, Napoleono, Sokrato, asmenybė.) Nors tokiu atveju pats vaizdinys yra subjektyvus, tai, ką aš įsivaizduoju, yra savarankiška reali būtis, taigi — objektyvu. Čia yra svarbu ne tai, ar mano vaizdinį iš tikrųjų atitinka kuri nors realybė, bet tai, kaip ji yra mano įsivaizduojama (kaip prieš mane stovintis atskiras, savarankiškas objektas).

Tai yra reiškinys. Nuo jo reikia skirti mano išgyvenimus, kurie yra ne transcendentiniai, o imanentiniai mano *Aš*, tiesiogiai su juo susieti tam tikru santykiu, nors šitas santykis ne visuomet yra mano įsisąmoninamas ir ne visuomet aktualus. Šiaip ar taip, mano *Aš* tiesiogiai dalyvauja mano išgyvenimuose, jie negali būti nuo jo atskirti, vadinasi, čia nėra *S* ir *O* priešingumo, jie sutampa iš dalies arba visiškai. Paaiškinsime šitą skirtumą pavyzdžiu. Sakykim, aš susipažinau su kuriuo nors žmogumi, kuris man pasirodė labai simpatiškas. Viena, man patiko jo išvaizda, jo poelgiai, jo kalba ir t. t., antra vertus, man artimos jo pažiūros ir man labai įdomu sužinoti, kaip jis žiūri į vieną arba kitą gyvenimo klausimą, kaip jis vertina dabartinę kultūrą, mūsų laikų meną, socialines tendencijas ir t. t. Aišku, kad man su juo besikalbant mano sąmonėje atsiranda visokie vaizdiniai, visokios mintys,

mano dėmesys nukreiptas į šitą žmogų, aš įsižiūriu į jį, įsiklausau į jo žodžius, aš stengiuosi labiau suvokti ir suprasti jo mintis ir t. t. Žodžiu, čia visą laiką vyksta tam tikri pažinimo aktai, percepcijos, sprendimai, kur *S* ir *O* *ryškiai atskirti vienas nuo kito ir priešingi vienas kitam.* Tai yra dalykinis pažinimas.

Bet į mano bendravimą su šituo žmogumi įeina ir kiti momentai, kurie labai skiriasi nuo dalykinio pažinimo. Visų pirma, nurodytiems aktams vykstant aš žinau, kad tai mano aktai, kad aš, o ne kitas žmogus yra pažįstantis subjektas, kad aš turiu tam tikras pagavas, mintis, jausmus ir t. t. Tiesa, mano dėmesys nenukreiptas į mano *Aš,* aš nemąstau apie tai, kad tai mano pagavos, mano mintys, bet *potencialiai,* neišskleista forma šitas žinojimas, šita savivoka glūdi visuose nurodytuose pažinimo aktuose kaip būtinas jų momentas, be kurio jie nebūtų tai, kas jie yra (tam tikri subjekto aktai). Šita savivoka taip pat yra tam tikras pažinimas, bet jis skiriasi nuo dalykinio pažinimo tuo, kad *S* ir *O* čia nėra atskirti vienas nuo kito, o sutampa. Šitas pažinimas *neintencionalus,* aš, taip sakant, nuvokiu savo *Aš,* žinau, kad jis mano sąmonės ir sąmonės aktų centras ir pradmuo, bet aš neturiu jo akivaizdoje, jis tiesiogiai dalyvauja visuose pažinimo aktuose kaip būtinas jų *fonas.* Aišku, kad mano *Aš,* mano savivoka — tai ne reiškinys, kurį aš pagaunu, kuris stovi prieš mane, bet išgyvenimas (išgyvenimo momentas), kuris neturi dalykinio pobūdžio. Kitas dalykas, kai mano pažinimas pasidaro *refleksyvus,* kai jis atsigręžia į mane patį, į mano *Aš.* Sakykim, kalbėdamas su šituo nauju savo pažįstamu, aš pastebiu, kad mano nuotaika pasikeitė, kad iš pradžių aš buvau liūdnas, nepatenkintas, paniuręs, bet taip susidomėjau pokalbiu, jog visos blogos mintys pranyko, aš pralinksmėjau. Lig tik aš tai pastebėjau ir atkreipiau dėmesį į savo nuotaiką, savo jausmus, iškart tiesioginė potenciali savivoka pavirto paties savęs pažinimu arba stebėjimu (introspekcija), kur *O* stovi prieš *S,* kur mano *Aš,* taip sakant, suskaidytas į stebintį *S* ir stebimą *O.* Tai jau ne išgyvenimas, o dalykinis pažinimas. Tą patį galima sakyti ir apie mano jausmus, kurie lydi mano pažinimo aktus ir veiksmus. Tuo momentu, kai aš juos išgyvenu, pavyzdžiui, kalbėdamas su nauju pažįstamu, sukėlusiu

manyje simpatijos jausmą, aš dažniausiai nemąstau apie juos, nekreipiu dėmesio į juos (neturiu jų akivaizdoje) ir galbūt tik vėliau, pokalbiui jau pasibaigus, grįždamas namo ir prisiminęs susitikimą su šituo žmogumi, aš įsisąmoninu savo išgyvenimus, savo įspūdžius, aš stebiu, kokius jausmus jis sukelia manyje, kaip jis savo pokalbiu pakeitė mano nuotaiką ir t. t., ir tik tada prisipažįstu, kaip malonu buvo su juo kalbėtis ir koks jis simpatiškas žmogus. Kai aš taip mąstau ir įsisąmoninu savo išgyvenimus, tai negalima sakyti, kad aš tiktai dabar sužinau, ko anksčiau apskritai nežinojau, ko visiškai nebuvo mano sąmonėje. Ne, aš tik įsisąmoninu tai, kas jau buvo mano sąmonėje, ką aš jaučiau, bet ko anksčiau neturėjau akivaizdoje. Vadinasi, mano jausmo, nuotaikos, sąmonės apskritai stebėjimas *nėra pirminis*, jis remiasi pirmiau einančiu tiesioginiu šių būsenų nuvokimu, kuris lydi dalykinį pažinimą (vaizdinius, mintis), bet pats neturi dalykinio pobūdžio.

Iš to, kas lig šiol buvo pasakyta, atrodytų, kad kaip tik psichiniai fenomenai (mūsų išgyvenimai) sudaro nedalykinio pažinimo objektą, tuo tarpu dalykinis pažinimas apima fizinius reiškinius, kad vidinis pasaulis, vidinis patyrimas pagaunamas nedalykinio pažinimo, o išorinis pasaulis, priešingai,— dalykinio, taigi kad vidinis patyrimas suponuoja vieną sąmonės nusistatymą, o išorinis — kitą.

Tačiau mes klystume, jei padarytume tokią išvadą. Pažinimo dalijimas į dalykinį ir nedalykinį nesutampa su patyrimo dalijimu į išorinį ir vidinį. Pavyzdžiui, mūsų vaizduotės ir atminties vaizdiniai yra psichiniai fenomenai, bet mes pagauname juos tiktai dalykinio pažinimo aktui padedant. Antra vertus, yra ir tokių fizinių reiškinių, kurių pažinimas suponuoja nedalykinį sąmonės nusistatymą. Pavyzdžiui, tokiu būdu mes tiesiogiai pagauname ir juntame savo kūną. Mes galime pagauti savo kūną dvejopai: arba tokiu pat būdu kaip ir kitus kūnus, t. y. regėdami ar liesdami, arba tokiu būdu, kuriam kiti kūnai yra neprieinami, būtent, mes pagauname savo kūną vidiniais organiniais jutimais; ir tiktai šie vidiniai organiniai jutimai leidžia mums skirti savo kūną nuo bet kokio kito kūno. Bet organiniai jutimai, ypač tie, kurie lemia bendrą

mūsų kūno būseną, yra labiau panašūs į jausmus negu į išorinius jutimus, jie neturi dalykinio pobūdžio; tai ne reiškiniai, bet *išgyvenimai.*

Kažką panašaus mes pastebėsime, jei atkreipsime dėmesį į tai, kaip mes pažįstame kitų žmonių ir apskritai kitų būtybių sielą, psichinį gyvenimą. Prisiminkime anksčiau nurodytą pavyzdį. Mes kalbamės su žmogumi, kuris sukelia mumyse simpatijos jausmą. Šis simpatijos jausmas man padeda geriau suprasti mano pažįstamo mintis, jausmus, troškimus, polinkius, įsigilinti į jo psichinį gyvenimą ir tam tikru būdu dalyvauti jame, nes simpatija, savitarpio suartėjimas, užuojauta baigiasi tuo, kad aš tarsi tiesiogiai išgyvenu, jaučiu tai, ką jaučia ir išgyvena kitas. Toks kitų žmonių sielos supratimas — tai labai įdomus ir mįslingas fenomenas. Paprastai jis mėginamas paaiškinti kaip analogijos samprotavimas. Aš žinau, kad mano jausmai, troškimai, nuotaika ir t. t. pasireiškia tam tikrais mano kūno judesiais, veiksmais, veido mimika, gestais ir t. t. Matydamas, kad kitas žmogus daro tokius pat gestus, kūno judesius, aš analogijos būdu išprotauju, kad jis išgyvena atitinkamus jausmus, troškimus, emocijas ir t. t.

Bet šitas aiškinimas yra klaidingas, nes, pirma, tuos kūno judesius, kurie išreiškia tam tikras sielos emocijas, aš stebiu ne savyje, bet kituose, taigi aš negaliu remtis tuo, ką esu pastebėjęs savyje (tai jau suponuoja refleksyvų aktą, kuris yra ne pirminis, bet antrinis) ir, antra, šitas supratimas yra tiesioginis ir vyksta jokiam samprotavimui (arba loginiam aktui) nedalyvaujant. Negalima tvirtinti, kad kitų žmonių sielos supratimas remiasi tuo, jog aš įsivaizduoju, ką turėčiau išgyventi, jei būčiau jų padėtyje. Žinoma, būna tokių atvejų, kada aš kito žmogaus išgyvenimus ir sielos pasireiškimus suvokiu ir suprantu tokiu būdu. Tačiau tai būna tada, kai kitą žmogų suprasti man sunku ir reikia dėti tam tikras pastangas. Bet dažniausiai kitų sielos supratimas nesusiduria su kliūtimis, vyksta tiesiogiai ir nereikalingas vaizduotės pastangų. Kai aš užjaučiu kitą, simpatizuoju jo jausmams, kentėjimams, emocijoms ir t. t., tai aš nestatau savęs į jo vietą, aš apskritai nemąstau apie save, nesirūpinu savimi, man rūpi tiktai jo išgyvenimai, aš galiu save visiškai užmiršti ir įsigilinti į kito žmogaus jausmus, mintis, troški-

mus, nors ir neidentifikuoju savęs su juo. Aprašyti šitą aktą labai sunku, bet, šiaip ar taip, galima sakyti, kad iš dalies siena, kuri skiria mane nuo kito žmogaus, pranyksta ir aš kažkokiu būdu dalyvauju kito išgyvenimuose, ir dalyvauju tiesiogiai. O tiesiogiai dalyvauti kito išgyvenimuose aš negaliu statydamas jį prieš save. Kai tik šitas priešingumas tarp mano *Aš* ir kito *Aš* išnyksta, nepasireiškia, kito išgyvenimai iš dalies pasidaro ir mano išgyvenimais (nors aš ir nepriskiriu kito emocijų savo *Aš*), ir tas kito išgyvenimų suvokimas ir supratimas remiasi ne tuo, kad aš pagaunu tam tikrus reiškinius (kito žmogaus veiksmus, judesius, gestus ir t. t.), arba, tiksliau, ne tiktai šitų reiškinių pagavomis, bet visų pirma tam tikrais tiesioginiais išgyvenimais, t. y. pažinimu, kuris turi *nedalykinį pobūdį*. Tą patį reikia pasakyti ir apie visus tuos atvejus, kai mes pažįstame gyvenimą ir gyvenimo apraiškas. Ir čia šitas organiškos būties pažinimas ir suvokimas remiasi tam tikrais tiesioginiais išgyvenimais ir todėl suponuoja nedalykinį pažįstančio subjekto sąmonės nusistatymą. Toks nedalykinis nusistatymas vaidina svarbų vaidmenį ir estetinėje percepcijoje. Šita percepcija kaip tik pasižymi tuo, kad remiasi ypatingu sąmonės aktu — įsijautimu (vok. *Einfüllung,* rus. *вчувствование*), dėl kurio estetinis objektas mums pasirodo kaip gyvas organizmas, kaip organiška vienybė, turinti ypatingą gyvenimą. Čia mes negalime sustoti prie estetinės percepcijos smulkesnės analizės. Svarbu tiktai pažymėti, kad ir joje dalyvauja nedalykinis elementas, tam tikras išgyvenimas, nuo kurio kaip tik ir pareina estetinis objekto pobūdis. Tai, kas buvo sakyta apie kitų sielos supratimą ir apie estetinę percepciją, galioja apskritai visiems tiems atvejams, kur pažinimo objektą sudaro dvasinės būties fenomenai arba dvasinės kultūros (socialinio gyvenimo, meno, moralės, religijos) fenomenai. Ir čia paprastōs šių fenomenų percepcijos (stebėjimo) neužtenka. Visi šie fenomenai turi būti suprasti ir suvokti. Bet supratimas, kaip mes jau matėme, negali apsieiti be tam tikro išgyvenimo, be vidinio patyrimo, kuris suponuoja nedalykinį sąmonės nusistatymą.

Šita aplinkybė turi ypatingą reikšmę istorijai. Istorijos objektas — tai konkretūs kultūros įvykiai ir fenomenai.

Ir jos uždavinys nesibaigia tuo, kad ji aprašo šiuos fenomenus, nustato jų chronologinę tvarką arba išaiškina jų priežastingumo ryšį. Svarbiausias istorijos uždavinys — suprasti šiuos fenomenus, įvertinti jų reikšmę ir įtaką, kitaip sakant, tai istorinių fenomenų interpretacija. Ir šita interpretacija remiasi jų *supratimu*, t. y. *pažinimu, kurio* šaltinis yra ne išorinės percepcijos, bet tam tikri išgyvenimai, būtent tie išgyvenimai, kurie kyla, kai mes įsigiliname į tiriamąją epochą ir mėginame ją atkurti savo vaizduotėje iš vidaus. Šita istorinio metodo ypatybė buvo ypač pabrėžta vokiečių psichologo ir filosofo V. Diltėjaus.

Pagaliau sustokime dar prie vieno dalyko, kuris filosofijai yra labai svarbus. Tai vertybių pažinimas, tų kultūros vertybių, kurios sudaro etikos, estetikos, religijos filosofijos objektą. Vertybės — tai tie bendri pradmenys, kurie realizuojasi atskiruose konkrečiuose kultūros reiškiniuose ir padariniuose ir nuo kurių pareina šių konkrečių fenomenų reikšmė ir vertė. Kiek vertybės yra bendri pradai, jos, kaip ir visi bendri principai, priklauso idealios būties sferai. Idealią būtį mes pažįstame remdamiesi atskirais konkrečiais atvejais, kuriais ji pasireiškia. Iš to aiškėja, kad vertybių pažinimas suponuoja pažinimą tokių konkrečių atvejų, realių arba tiktai pramanytų, kuriais pasireiškia kaip tik tiriamoji vertybė, sakykim, dorovinė vertybė — gailestingumas arba sąžiningumas. Kadangi šių konkrečių atvejų (poelgių, kuriais pasireiškia grynas gailestingumas, sąžiningumas, nepareinantis nuo jokių egoistinių akstinų) pažinimas remiasi *supratimu*, tai aišku, kad tokį supratimą suponuoja ir bendrų vertybių pažinimas. Aš negaliu suprasti, kas yra gailestingumas kaip bendra dorovinė vertybė, vienu ar kitu konkrečiu atveju nepatyręs šios vertybės pasireiškimo (šis atvejis gali būti pramanytas, vaizduotės padarinys, pavyzdžiui, jei toks gailestingumo aktas aprašytas kokiame nors romane; vaizduotė dažnai atstovauja realybei, atlieka jos funkcijas patyrime).

Iš to išeina, kad ir vertybių pažinimas negali apsieiti be vidinio patyrimo, be tam tikrų išgyvenimų, kuriais mes ne iš išorės pagauname vertybes, ne tiktai regime jas dvasios akimis, kaip regime kūno akimis spalvas, bet iš vidaus suvokiame, išgyvename jas, tam tikru būdu su

jomis susiliesdami arba jose dalyvaudami. Todėl ir sakoma, kad mes tik tada tikrai žinome, kas yra kuri nors vertybė, kai jaučiame ją, kai ji buvo vienaip ar kitaip realizuota mūsų vidiniame patyrime. Kas neturi tokio patyrimo, kas niekuomet nepajautė šios vertybės, to žinojimas baigiasi tiktai abstrakčia ir, tiesą pasakius, tuščia vertybės sąvoka. Iš tikrųjų toks žmogus nesupranta šios vertybės esmės ir prigimties, jis, taip sakant, yra aklas šios vertybės atžvilgiu.

Iš to, kas buvo sakyta, jau galima tvirtinti, kad nedalykinis pažinimas, kuris remiasi ne tik reiškinių percepcijomis, bet ir tiesioginiais išgyvenimais, atskiro žmogaus ir kultūros gyvenime turi svarbią reikšmę. Šis pažinimas yra susijęs su ypatingu nedalykiniu sąmonės nusistatymu, kur nėra priešingumo tarp *S* ir *O* (*O* neatskirtas nuo *S*).

Mes matėme, kad daugelio reiškinių pažinimas remiasi nedalykiniu sąmonės nusistatymu ir tik tokiam sąmonės nusistatymui yra prieinamas. Bet reikia pažymėti, kad toks sąmonės nusistatymas ir visi jį atitinkantys turiniai yra ne pažinimas tikslia prasme, t. y. mokslinis pažinimas, o tiktai būtinas tokio pažinimo šaltinis. Mokslinis pažinimas išreiškiamas sprendiniais ir suponuoja dalykinį sąmonės nusistatymą. Todėl kai tik mėginame įsisąmoninti, koks yra mūsų išgyvenimų turinys, ką jie reiškia, t. y. kai tik apvelkame juos logine forma, mes būtinai, neišvengiamai pereiname nuo nedalykinio sąmonės nusistatymo prie dalykinio. Svarbu tiktai žinoti, įsisąmoninti šį sąmonės nusistatymo pasikeitimą ir neužmiršti, kad nurodytais atvejais mokslinio pažinimo šaltinis yra nedalykinis žinojimas.

VII. PASĄMONĖ

Mes susipažinome su nedalykiniu pažinimu, kuris yra susijęs su ypatingu sąmonės nusistatymu, ir matėme, kad nedalykinis pažinimas yra mokslinio pažinimo šaltinis, be kurio visa apimanti pažinimo sistema negali apsieiti, kad tam tikros būties sritys (pavyzdžiui, išgyvenimai) tiesiogiai prieinamos tiktai nedalykiniam sąmonės nusistatymui, kuris pats nėra savarankiškas ir tampa pažinimu

tikslia prasme tik tada, kai pereiname prie dalykinio sąmonės nusistatymo. Nedalykinio sąmonės nusistatymo analizė mus įtikino, kad sąmonė nėra toks paprastas dalykas, kaip dažnai yra manoma, kad ji, priešingai, labai sudėtingas fenomenas ir reiškiasi labai įvairiomis formomis. Ypač svarbu, kad esama daug sąmoningumo laipsnių. Todėl negalima sakyti, kad yra tiktai sąmonė arba ne-sąmonė, kad trečios galimybės, nieko vidurinio nėra ir negali būti. Tarp sąmonės ir ne-sąmonės yra daug perėjimo laipsnių. Sąmoningumas pareina ne nuo vienos vienintelės, bet nuo daugelio sąlygų, todėl jis kinta, didėja arba mažėja, vienai ar kitai sąlygai kintant. Pavyzdžiui, mes vadiname žmogų nesąmoningu tais atvejais, kai jis nepajėgia atsakyti už savo elgesį, sakykim, jei jis yra pasigėręs, aistros pagautas ar dėl kurios nors kitos priežasties taip sujaudintas, kad nesupranta, neįsisąmonina, kokia jo veiksmų reikšmė, prie kokių padarinių jie veda. Tokiais atvejais sakoma, kad neveikia slopinimo centrai, kurie kontroliuoja ir cenzūruoja visus žmogaus žodžius ir veiksmus. Šiais atvejais nesąmoningumas reiškia, kad žmogus nieko nepastebi, nemato ir nesuvokia, nors jo pagavos ir jo veiksmai gali būti labai tikslūs ir tikslingi. (Pavyzdžiui, žmogus, kuris iš pavydo nužudo kitą žmogų ir kurio sąmonė taip susiaurėjusi, kad jis nepastebi ir nesuvokia nieko, kas neliečia jo aistros.)

Arba kitas atvejis: būna tokių nervų centrų pažeidimų, dėl kurių ligonis nenustoja vieno arba kito iš savo intelektualinių sugebėjimų (pavyzdžiui, sugebėjimo kalbėti, atminties), visi šie sugebėjimai pasilieka, bet jie sumažėję, sumenkėję. Tokie ligoniai nesugeba išeiti už realybės (tiesioginės tikrovės) ribų ir skaitytis su tuo, kas tikrai galima, o kas pramanyta ir egzistuoja tiktai vaizduotėje. Jie nesupranta jokių juokų ir nesijuokia todėl, kad tie juokai neatitinka tikrovės. Jų akiratis apribotas tuo, kas tiesiogiai liečia gyvenimą ir turi praktinės reikšmės, kas susiję su gyvenimo reikalais ir interesais, jų pažinimas atlieka tiktai tarnybinę funkciją ir neįgyja savarankiškumo. Taigi jų sąmoningumas irgi susiaurėjęs, jie negali įsisąmoninti savo elgesio motyvų, vadovautis tam tikrais bendrais principais netgi tais atvejais, kada šios bendros sąvokos labai paprastos ir prieinamos net vai-

kams, sakykim, tokios sąvokos, kaip dešinė, kairė ir panašios. Jie gerai orientuojasi erdvėje, bet paaiškinti, kokia kryptimi (į kairę ar dešinę) reikia eiti, kad pasiektum tam tikrą vietą, jie negali. Vadinasi, tokių žmonių sąmoningumas susiaurėjęs, sumažėjęs, bet ne ta pačia prasme kaip anksčiau nurodytais atvejais.

Jei kalbėsime apie tokias būsenas, kaip sapnas, hipnozė, lunatizmas, tai ir čia negalima tvirtinti, kad sąmonės, sąmoningumo nėra,— jis tiktai iš esmės pakitęs ir susiaurėjęs. Todėl mums reikia išsiaiškinti, nuo kokių sąlygų pareina sąmoningumas (sąmonė) paprasta prasme ir, atsižvelgiant į tai, kokias skirtingas reikšmes gali įgauti sąmoningumo ir nesąmoningumo terminai.

Taigi ką tai reiškia: aš darau kažką (kalbu, rašau ir t. t.) sąmoningai, t. y. nesapnuodamas, nepasigėręs, aistros nesužadintas, ne hipnozės būsenoje ir t. t.? Galima nurodyti *tokius sąmoningo veikimo požymius:*

1. Sąmonė yra intencionali, ji nukreipta į tai, ką aš darau, mąstau, pagaunu. Objektas yra dėmesio fokuse arba centre.

2. Aš žinau, kad tai darau aš, o ne kas kitas, ir žinau kodėl, kokiam tikslui aš taip veikiu. Mano veiksmas, poelgis pareina nuo manęs, nuo mano noro. Aš galiu ir susilaikyti, ir pasielgti kitaip. Aš galiu ir savo noru pakeisti sąmonės nusistatymą, nukreipti dėmesį į kitą dalyką ir t. t.

3. Remdamasis savo patyrimu aš šiek tiek žinau (įsisąmoninu), kokie bus mano veiksmų ir poelgių padariniai ir rezultatai (įvairiais atžvilgiais). Aš orientuojuosi dabartinėje savo padėtyje ir žinau, kaip ji susijusi su mano praeitimi ir ateitimi. Tai yra būtina sąmoningo gyvenimo vienybės ir *tolydumo* sąlyga.

4. Todėl visa, ką aš pagaunu, mąstau, išgyvenu, jaučiu ir t. t., labiau išsilaiko atmintyje. Atsiminimai, liečiantys šiuos įspūdžius, priklauso nuo manęs, aš galiu juos atkurti savo noru.

Iš to aiškėja, kad sąmonė gali būti apibūdinta remiantis tokiomis jos savybėmis: 1) ji yra intencionali, centrinė (nukreipta į tam tikrą fokusą, objektą); 2) ji yra dalykinė (objektas stovi prieš subjektą ir yra atskiras nuo jo);

3) ji yra iš dalies laisva aktualaus savo nusistatymo atžvilgiu (ne visiškai įsitraukia į savo nusistatymą ir paskęsta jame, o pajėgia apsispręsti ir orientuotis aplinkiniame pasaulyje); 4) ji yra iš dalies priklausoma nuo pažinimo nusistatymo, nuo pažinimo tendencijos, t. y. nuo siekimo užvaldyti sąmonės turinius, užfiksuoti juos atmintyje (atmintis, kaip ir dėmesys, savo esme yra aktyvi). Tokia sąmonė vadinama budimąja ir priešpriešinama nebudimajai (sapnuojančiai, esančiai hipnozės būsenoje ir panašiai). Pastaroji sąmonė vadinama neapsisprendžiamąja ir priešpriešinama apsisprendžiamajai (veikimo sąmonei, normaliam sąmoningumui). Pavyzdžiui, eidamas tam tikru keliu, aš galiu mąstyti, kalbėti apie kitus dalykus ir nekreipti į kelią dėmesio, tada kelias ir jo ypatybės bus ne sąmonės centre, o jos periferijoje, ir aš greičiausiai neįsiminsiu jo; bet jei eidamas stebiu, koks tas kelias yra, tai nors ir mąstau ar kalbu apie kitus dalykus, gauti įspūdžiai užsifiksuos mano atmintyje.

Sąmonė	budimoji		nebudimoji	Pasąmonė
	normali, veikimo	įsigilinusi, svajojanti	sapnuojanti, hipnozės būsenų	
	apsisprendžiamoji	neapsisprendžiamoji		

Tais atvejais, kai katros iš nurodytų savybių, kurios tik iš dalies susietos viena su kita, trūksta, budimoji sąmonė keičiasi ir palaipsniui arba staiga gali pereiti į nebudimąją sąmonę. Tą patį galima pasakyti apie apsisprendžiamosios sąmonės perėjimą į neapsisprendžiamąją. Tarpiniai laipsniai gali būti vadinami pusiausąmone, o labiausai nuo normalios sąmonės nutolęs, paskutinis jos laipsnis — tai pasąmonė, kuri normalios sąmonės atžvilgiu yra ne-sąmonė.

Aptarkime kai kuriuos sąmonės (ir pasąmonės) laipsnius. Sakykim, sąmonė necentrinė, nenukreipta į patį objektą, nors objektas ir įeina į sąmonės lauką. 1. Vie-

nais tokiais atvejais žmogus žiūri į kokį nors objektą, bet jo nemato, nes jo dėmesys nukreiptas į kitą dalyką (jis mąsto apie ką nors kita). 2. Kitais tokiais atvejais žvilgsnis praslysta objekto paviršiumi, jis išsiblaškęs, nekoncentruotas ir nieko nepastebi, todėl neįsišaknija atmintyje. Kad žmogus vis dėlto kažką mato, kažką pagauna, liudija tai, kad jis paskui, esant palankioms sąlygoms, prisimena matęs tokį reiškinį ar dalyką. Tą patį galima sakyti ir apie girdėjimą: ir čia pasitaiko, kad žmogus pagauna garsus, bet jų negirdi ir tik paskui įsisąmonina, kad buvo tai girdėjęs. 3. Psichologiniai bandymai, liečiantys vadinamąjį sugebėjimą pastebėti (vok. *Merkfähigkeit*), t. y. sugebėjimą pastebėti ir atkurti tai, kas buvo pagauta viena ar kita jusline percepcija, parodo, kad žmogus pagauna (mato, girdi ir t. t.) daugiau negu stebi ir išlaiko atmintyje. Aiškiausiai tai pasireiškia tais atvejais, kai percepcija trunka labai trumpą laiką (kurią nors sekundės dalį). Kadangi čia netrūksta nei sąmonės, nei dėmesio (kaip aukščiau nurodytais atvejais), tai aišku, kad juslinis įspūdis ir šio įspūdžio įsisąmoninimas yra ne tas pats dalykas, kad įsisąmoninimui reikia tam tikro laiko, taigi tam tikro laiko reikia ir pažinimui tikslia prasme, t. y. tokiam, kuris yra logiškai formuotas ir išreikštas. Tai atvejai, kai pasireiškia neapsisprendžiamoji sąmonė.

Neapsisprendžiamoji sąmonė yra už dėmesio ribų tik tada, kai ji periferiška, t. y. kai ji apima tai, kas neįeina į dėmesio centrą, bet kas *vis dėlto pagaunama ir suvokiama*. Čia nėra centrinio dėmesio, todėl nėra įsisąmoninimo. Čia neveikia aktyvi atmintis, o tiktai pasyvi (mes atsimename ir tai, į ką nebuvome kreipę dėmesio). Bet neapsisprendžiamoji sąmonė gali būti ir susijusi su dėmesiu ir net su dideliu dėmesio įtempimu. Tai būna visais tais atvejais, kai mes atliekame kokį nors sudėtingą darbą, kuris susideda iš daugelio skirtingų aktų ir veiksmų (judesių), ir kai budimoji sąmonė nulemia tiktai bendrą darbo kryptį ir vadovauja bendrai jo eigai, tuo tarpu atskiri darbo aktai (judesiai) atliekami iš tam tikro fizinio ar psichinio automatizmo. Paprastai sakoma, kad visi automatiški veiksmai yra nesąmoningi. Bet tai neteisinga, nes automatiški veiksmai remiasi tam tikrais įspūdžiais ir šiems įspūdžiams kintant taip pat tikslingai kinta. Šitas

jų tikslingumas liudija, kad čia dalyvauja ir sąmonė, bet tik neapsisprendžiamoji sąmonė. Pavyzdžiui, tokie sudėtingi veiksmai, kaip skambinimas iš gaidų, mašinraštis, arba sporto veiksmai, kaip imtynės, boksas, tenisas, gali sėkmingai vykti tik tada, kai mes tiksliai pagauname tuos įspūdžius, į kuriuos turime tinkamai reaguoti (raumenų jutimai, garsai, gaidų ir jų kombinacijų vaizdai ir t. t.). Bet visi šitie įspūdžiai pagaunami tik tiek, kiek tai reikalinga tinkamai reakcijai sukelti. Šie pagavimai nėra savarankiški, sąmonė nesustoja ties jais, jie yra tik tam tikrų reakcijų signalai, ženklai. Todėl mes jų neįsisąmoniname, jie nepasiekia dalykinio aiškumo ir ryškumo. Pavyzdžiui, aš girdžiu, kad laikrodis muša dvylika; aš galiu tai taip pagauti, kad įdėmiai klausau ir girdžiu kiekvieną laikrodžio dūžį ir juos skaičiuoju; arba tai man gali būti tiktai signalas, kad paskaita pasibaigė ir laikas eiti namo, pietauti ir t. t. Pastaruoju atveju pagavimas bus visiškai kitoks — greitai praeinantis, neišskaidytas, neturįs savarankiško reiškinio pobūdžio.

Apsisprendžiamosios ir neapsisprendžiamosios sąmonės skirtumas atskleidžia, kodėl labai dažnai žmogus gerai moka daryti kokį nors (amato, meno, sporto) dalyką, bet negali paaiškinti, kaip jis tai daro. Jis neįsisąmonina savo veiksmų ir dėl to negali jų analizuoti. Todėl ne kiekvienas mokslininkas, menininkas, amatininkas, sportininkas yra kartu ir geras pedagogas. Visa, kas sakyta apie judesių ir išorinių veiksmų automatizmą, *mutatis mutandis* galioja ir intelektualiniams veiksmams, pavyzdžiui, matematikoje skaičiavimui, visokiems moksliniams ir filosofiniams samprotavimams, kur automatizmas pasireiškia visų pirma tam tikru sąmonės nusistatymu (į ką ji nukrypsta, ką stebi, iš kokios šalies žiūri ir t. t.). Yra žmonių, kurie moka skaičiuoti kalbėdamiesi su kitu žmogumi, klausydamiesi kito ir t. t. Bet tokia neapsisprendžiamoji sąmonė tik tol yra budimosios sąmonės rūšis, kol ji dar nėra visiškai praradusi ryšio su aplinkiniu pasauliu, su realybe ir dar pajėgia keisti savo nusistatymą, dėmesio fokusą, regėjimo ar mąstymo planą ir t. t. Tada patyrimo ir sąmoningo gyvenimo vienybė išlieka. Bet kai tik sąmonė paskęsta tam tikrame darbe arba objekto nagrinėjime, kai žmogus užmiršta visą aplinkinį pasaulį ir patį save, kai objektas

jį užvaldo ir prikausto jo dėmesį, taigi kai sąmonė praranda sugebėjimą keisti savo nusistatymą, atsikratyti nuo objekto ir savo noru apsispręsti,— tai tokia sąmonė jau artima nebudimajai sąmonei. Ji panaši į sapną, hipnozę tuo atžvilgiu, kad čia iš dalies nutrūksta ryšys su visu kitu patyrimu ir realybe, ir žmogus, kai šitas sąmonės nusistatymas baigiasi, taip sakant, pabunda, atsipeiki, tarsi grįždamas iš kito pasaulio. Žinoma, šitas sąmonės atitrūkimas nuo visos kitos realybės gali būti didesnis arba mažesnis, jis gali reikštis įvairiais laipsniais. Bet tą patį galima sakyti ir apie miegą, hipnozę ir kitas panašias būsenas. Ir čia būna skirtingų atitrūkimo nuo realybės laipsnių. Sakykim, pabudęs aš nežinau, kur esu, negaliu iškart orientuotis arba be jokių pastangų pereinu prie realaus gyvenimo; arba: miegodamas aš nieko nesuvokiu, kas dedasi aplinkui, o kai kada, priešingai, beveik viską girdžiu ir suvokiu, ar bent tam tikrus įspūdžius, kurie man yra reikšmingi, į kuriuos nukreiptas sąmonės nusistatymas (pavyzdžiui, motina tuojau pabunda, kai tik išgirsta vaiko verksmą, tuo tarpu neišgirsta kito, didesnio triukšmo). Miegant dėmesio įtempimas, įspūdžių aiškumas ir skaidrumas gali būti labai didelis, ir vis dėlto, jei ryšys su visu kitu patyrimu ir gyvenimu (su budimąja sąmone) yra nutrūkęs, tai pabudus labai sunku atsiminti ir atkurti tai, kas buvo patirta ir išgyventa. Sąmonė šiuo atveju yra nelaisvėje, ji objekto (minčių, interesų, aistros) valdžioje. Todėl ji ir negali pati apsispręsti. Tokiai jos būsenai pakeisti reikalinga kokia nors išorinė priežastis. Kuomet santykis su visu kitu gyvenimu pertrauktas ir pats subjektas jokiu būdu negali jo atstatyti, atsiranda asmenybės susiskaldymas, kuris jau yra tam tikras psichinis nenormalumas (liga).

Pagaliau tokiai neapsisprendžiamajai sąmonei priklauso ir ta nedalykinė sąmonė, apie kurią mes kalbėjome anksčiau ir kuria remiasi nedalykinis pažinimas. Ji dažniausiai artima periferinei sąmonei, nes yra neintencionali ir nesavarankiška, bet susijusi su intencionalia ir dalykine sąmone ir ją lydi. Tačiau ji skiriasi nuo paprastos periferinės sąmonės tuo, kad patys aktai ir išgyvenimai, kurie pasireiškia šioje nedalykinėje sąmonėje, priklauso ne tam pačiam objektui, į kurį sąmonė nukreipta, kuris

jai rūpi, bet sudaro, taip sakant, užpakalinį foną, taigi priklauso kitam sąmonės lygmeniui arba matmeniui. Kaip mes jau matėme, tiesioginiai išgyvenimai, jausmai, nuotaikos ir t. t. įeina į sąmonės sferą, priklauso jai, bet paprastai neįsisąmoninami (nestatomi prieš mūsų *Aš*) ir suvokiami tik netiesiogiai, kiek jie atsispindi tuose objektuose arba veiksmuose, į kuriuos sąmonė yra nukreipta.

Visi nurodyti atvejai, kur sąmonė yra neapsisprendžiama, paprastai priskiriami ne-sąmonei (sferai be sąmonės). Bet kadangi sąmonė čia yra, tiktai reiškiasi žemesniais laipsniais arba kitokiomis negu paprastos apsisprendžiamosios sąmonės formomis, tai geriau tuos atvejus žymėti pasąmonės terminu, nors ir šitas terminas šiek tiek platesnis, nes pasąmonė apima ir tokius psichinius fenomenus, kurie reiškiasi aktualiame psichiniame gyvenime, tiktai netiesiogiai, kaip, pavyzdžiui, tie iš sąmonės išstumti vaizdiniai, tendencijos, troškimai ir t. t., kuriuos nagrinėja Z. Froidas ir jo mokykla ir kurie gali būti atskleisti arba hipnozės, arba psichoanalizės būdu.

Bet tai klausimai, kurie gnoseologijos tiesiogiai neliečia. Mums čia svarbu nustatyti tiktai tris dalykus. 1. Sąmonė turi labai sudėtingą struktūrą ir gali reikštis įvairiausiomis formomis; todėl ir egzistuoja skirtingi sąmoningumo laipsniai. 2. Galima skirti įvairias sąmonės rūšis, bendriausiu požiūriu — sąmonę tikslia žodžio reikšme ir pasąmonę. Šiaip ar taip, ta pažiūra, kuri dar neseniai viešpatavo filosofijoje ir buvo laikoma kritiška,— kad visas psichinis gyvenimas yra sąmoningas paprasta prasme (turima galvoje budimoji sąmonė),— neatitinka faktų ir yra pasenusi. Antra vertus, ir buvusi kai kurių filosofų, ypač E. Hartmano, pažiūra, kuri pripažįsta psichinių fenomenų be sąmonės buvimą, taip pat netiksli, nekritiška, nes ji ignoruoja ryšį tarp sąmonės ir ne-sąmonės, jų tarpinius laipsnius. Ne-sąmonės sąvoka gali būti pakeista tinkamesne — pasąmonės — sąvoka. 3. Mūsų pažinimas pareina nuo sąmonės formų ir nusistatymų, ir jis turi kreipti į juos ypatingą dėmesį, jei nori apimti visus mūsų pasaulio fenomenus. Juk, kaip mes matėme, ne visi fenomenai prieinami tam sąmonės nusistatymui, nuo kurio priklauso mokslinis pažinimas.

VIII. TIESOS PROBLEMA

1. Tiesos kriterijus. Skepticizmas ir reliatyvizmas

Išnagrinėję žinojimo struktūrą, paskui pažinimo santykį su subjektu ir su objektu ir pagaliau pažinimo šaltinius bei rūšis, mes dabar pereiname prie gnoseologijos problemos, kuri buvo nurodyta kurso pradžioje,— tiesos problemos. Tiriant pažinimą, negalima nekalbėti apie tiesą. Savo prasme, savo tikslu pažinimas turi būti teisingas, t. y. atitikti tikrovę, tikrą dalykų padėtį. Teisinga turi būti ir pirminė intuicija (percepcija), ir logiškai formuotas žinojimas (mąstymas). Ši problema nėra tiktai teorinė. Tiesa kartu yra ir tam tikra dorovinė vertybė, kuri žmoguje pasireiškia kaip teisingumas ir tam tikra valios savybė. Bet ir tiesa dorovine prasme jau suponuoja teorinę tiesą, nes tai valios nukreiptumas į tiesą, į tai, kas iš tikrųjų yra. Taigi pagrindinė problema yra teorinė. Kad tiesa, tikras žinojimas yra viena iš svarbiausių kultūros vertybių — tai jau kitas dalykas, kita problema, kuri nepriklauso gnoseologijai.

Tiesos problema kyla dėl to, kad pažinimas savo esme yra pažinimas tikrovės, būties — realios arba idealios (fizinio daikto, reiškinio, psichinio fenomeno, išgyvenimo, minties, dėsnio, idėjos, skaičiaus ir kt.). Objektas yra duotas sąmonei, o ne jos gaminamas (tai ir reiškia objekto transcendentiškumą). Teisingas yra ne pažįstamas objektas, ne daiktas arba pati dalykų padėtis, o į juos nukreiptas, turintis juos akivaizdoje pažinimas. Tiesa pareina nuo to, ar pažinimas atitinka objektą (tikrovę). Vadinasi, tai ne psichologinė, o tipiškai gnoseologinė problema.

Jei pažinimas savo esme yra teisingas, tikras, tai neteisingas arba klaidingas pažinimas yra tiktai tariamas pažinimas, t. y. jis pretenduoja būti pažinimu, bet iš tikrųjų juo nėra. Ir klaidingas pažinimas yra galimas tiktai tiek, kiek jis mano esąs teisingas. Bet jei būna ir klaidingas pažinimas, tai kyla klausimas, kaip galima teisingą pažinimą skirti nuo neteisingo, koks yra tiesos kriterijus, t. y. tas požymis, kuriuo ji skiriasi nuo netiesos. Arčiau įsižiūrėjus galima pamatyti, kad paprastai tiesos problema keliama ne visai teisingai. Pagrindinis klausimas yra ne tai,

kas yra tiesa, koks jos kriterijus, bet kas yra *netiesa, klaida,* iš kur ji kyla, kodėl ji yra galima ir koks jos kriterijus. Iš tikrųjų pirmiausia žmogus susiduria ne su tiesos, o su klaidos problema. Tiesos klausimas pasidaro aktualus, tampa mąstymo objektu tada, kai žmogus įsitikina, kad pažinimas kai kada būna ir klaidingas, neatitinka savo tikslo. Vadinasi, pirminė problema yra netiesos problema. Ne tiesa reikalinga išaiškinimo, o netiesa, klaida.

Kai pažinimas vyksta normaliai, be didesnių kliūčių, t. y. kai jis tinkamai atlieka savo praktinę funkciją (mat pirmykštis *pažinimas tarnauja praktiniams žmonių reikalams*), tai žmogus nekreipia į jį dėmesio. Jis ima domėtis tiesos arba netiesos klausimu tada, kai vienu ar kitu atveju suklysta, įkliūva į klaidą ir šita klaida nemaloniai atsiliepia jo gyvenime, sukelia nemalonių padarinių. Tiktai skirtumas tarp tiesos ir netiesos tampa jam reikšmingas ir svarbus. Iš to aiškėja, kad tiesos problema kyla ne iš abejonės, ar pažinimas yra tikras ir ar tiesos pažinimas apskritai yra galimas, o iš klausimo, kokiais atvejais ir kodėl pažinimas yra negalimas ir atsiranda klaida. Vadinasi, tiesos problema remiasi ta mintimi, kad apskritai, *iš principo tiesos pažinimas* yra galimas. Taigi abejonė liečia ne patį pažinimą, bet tik būtinas jo sąlygas.

Kyla klausimas, kodėl paprastai tiesos ir jos kriterijaus problema formuluojama kitaip, iš kur atsiranda skepticizmas, kuris abejoja kaip tik pažinimo galimumu. Pažiūrėkime, kokie yra pagrindiniai argumentai, kuriais remiasi skepticizmas neigdamas 1) tiesos pažinimo ir 2) tiesos kriterijaus galimumą.

Skepticizmo išeities taškas yra tos klaidos ir iliuzijos, į kurias pakliūva mūsų juslinės pagavos (percepcijos). Šios klaidos ir iliuzijos įtikina mus, kad mūsų percepcijos pareina ne tik nuo objekto, bet ir nuo subjekto, taigi kad jos subjektyvios, ir subjektyvios ne tik ta prasme, jog jos pareina nuo subjekto apskritai, bet kaip tik nuo atskiro, konkretaus subjekto, jo prigimties, ypatybių, būsenų ir t. t. Iš to jau senovėje buvo padaryta išvada, kad tiesa yra ne tai, kas atitinka tikrovę, bet tai, kas man, t. y. kiekvienam individualiam subjektui, pasirodo. Todėl nėra vienos visiems bendros ir vienodos objektyvios tiesos, bet kiekvieną individą atitinka *ypatinga individuali tiesa.*

Tačiau kadangi ir individas gyvendamas nepasilieka visą laiką tas pats, jo būsena kinta, tai ir atskiram individui nėra vienos tapačios tiesos. *Jis laiko tiesa* tai, kas jam taip pasirodo atskiru momentu arba atveju. Aišku, kad toks tiesos supratimas yra ne kas kita, kaip jos neigimas, nes tiesa, kuri pareina nuo grynai subjektyvių sąlygų ir nuolat keičiasi, yra ne tiesa, o tiesos iliuzija. Kitaip sakant, tokios tiesos neįmanoma atskirti nuo netiesos (klaidos), nes tai, kas vienam yra tiesa, kitam bus netiesa, ir kas vienu momentu teisinga, kitu momentu bus klaidinga.

Tai mums parodo, kad 1) tiesa savo esme yra *intersubjektyvi* ir mažų mažiausiai šia prasme objektyvi, t. y. nepareina nuo individo nuožiūros, visi individai turi ją pripažinti vienodai, ir todėl 2) tiesa nepareina nuo laiko, ji lieka visuomet ta pati, net tais atvejais, kai ji liečia kokį nors atskirą konkretų faktą. Pavyzdžiui, tai, kad Pirmasis pasaulinis karas prasidėjo 1914 metų rugpjūčio *1 dieną, yra atskiras individualus faktas*, bet tas sprendinys, kuris konstatuoja šitą faktą, nepriklauso nuo laiko, jis yra ir visuomet bus teisingas, nes jei pasirodytų, kad jis yra neteisingas, tai reikštų, kad jis ir anksčiau buvo, ir visuomet bus neteisingas. Taigi tiesa — ideali būtis, ji, kaip ir kiekviena ideali būtis, pasižymi bendrumu nurodyta prasme (yra intersubjektyvi ir galioja visiems), ir todėl skepticizmo pažiūra, kuri neigia tiesą, turi remtis kaip tik empiristiniu, subjektyviuoju idealizmu, nes tik toks idealizmas šalina objektyvią tiesos reikšmę. Priešingai, I. Kanto transcendentalinis idealizmas ir apskritai kiekviena idealizmo forma, kuri pripažįsta kokį nors bendrą ir būtiną pažinimo pamatą, sakykim, visiems žmonėms bendrą proto prigimtį arba sąmonės struktūrą, neprieštarauja intersubjektyvios tiesos sąvokai ir gali būti su ja suderinta. Intersubjektyvi tiesos galia gali būti pagrįsta ne tik tuo, kad pažinimas atitinka pačią savarankišką realybę (I. Kanto daiktą patį savaime), bet ir tuo, kad jis atitinka tas būtinas sąlygas, kurios išplaukia iš visiems subjektams bendros proto arba sąmonės struktūros. Transcendentalinis idealizmas pripažįsta intersubjektyvią tiesą, bet supranta ją idealistiškai, taigi apriboja jos galią reiškinių pasauliu.

Gnoseologijai iškyla klausimas, kokį pobūdį — trans-

cendentinį ar imanentinį — turi tiesa, t. y. kokį atitikimą ji išreiškia: ar pažinimo ir transcendentinio objekto atitikimą, ar jo ir imanentinio objekto (reiškinių) atitikimą. Šio klausimo sprendimas pareina nuo to, kaip mes apskritai žiūrime į pažinimą: ar kaip į transcendentinį aktą (kaip tvirtina realizmas arba ontologizmas), ar kaip į imanentinį aktą (kaip mano idealizmas). Šita problema buvo mūsų anksčiau nagrinėta, ir tada mes esame išsiaiškinę, kodėl pažinimas turi būti laikomas transcendentiniu aktu. Remdamasis tokiu pažinimo akto supratimu, skepticizmas ir stengiasi įrodyti, kad tiesos kriterijaus negali būti, nes jei mes ir pažintume pačią tikrovę, negalėtume tuo įsitikinti, t. y. patikrinti, ar iš tikrųjų mūsų pažinimas atitinka tikrovę. Tiesos kriterijus galįs būti arba imanentinis, arba transcendentinis, t. y. jis priklauso arba subjekto sąmonei, arba pačiai realybei. Pastaruoju atveju mes negalėtume juo naudotis, nes jis būtų mums neprieinamas. Bet ir pirmuoju atveju jis nebūtų mums naudingas, nes, priklausydamas imanentinei sąmonės sferai, jis negalėtų parodyti, ar mūsų pažinimas atitinka, ar neatitinka tikrovę. Todėl ir teigiama, kad neįmanoma patikrinti pažinimo tiesos, taigi kad tiesos kriterijaus apskritai negali būti.

Prieš kritikuodami šitą skepticizmo samprotavimą, neigiantį tiesos kriterijų, nurodysime dar kitas pažiūras, kurios yra artimos skepticizmui, vis dėlto esmingai skiriasi nuo jo. Tai tos pažiūros, kurios neigia absoliučią tiesos reikšmę (galią) ir laiko ją reliatyviu dalyku. Jos grindžiamos tuo, kad pažinimas yra nesavarankiškas, kad jis visų pirma tarnauja praktiniams gyvenimo reikalams ir vertinamas pagal tai, kaip atlieka šią savo funkciją. Jeigu pažinimo vertė priklauso nuo jo praktinės vertės ir tinkamumo, tai, kintant aplinkiniam pasauliui ir gyvenimo sąlygoms, kintant žmogaus reikalams, interesams ir polinkiams, kinta ir jo pažiūra į tiesą. Tokiam *gnoseologiniam reliatyvizmui* dabartinėje filosofijoje atstovauja ypač dvi jos srovės — pragmatizmas (V. Džeimsas, F. Šileris, Dž. Diujis) ir ekonomizmas (E. Machas); pastarajam artimas H. Faihingerio fikcionalizmas (Philosophie Als-Ob).

Pragmatizmo pažiūra remiasi tuo, kad, žmogui gyvenant ir prisitaikant prie aplinkos, atsiranda ir išsiplėtoja tam tikri įpročiai, kurie sąlygoja jo elgseną ir daro ją

tikslingą (gyvenimo atžvilgiu). Šiais veikimo būdais ir tendencijomis remiasi ir žmogaus pažinimas, ypač jo mintys, kurios liečia gamtos reiškinių pastovumą ir jos dėsnius. Mokslinio pažinimo prigimtis yra grynai praktinė, biologinė. Gamtos dėsniai — tai visų pirma bendros taisyklės, kurios mums nurodo, kaip reikia elgtis su aplinkinio pasaulio daiktais ir kokie mūsų veikimo padariniai turi būti laukiami. Šios taisyklės nepastovios, jos kinta, kai tik nustoja savo praktinės reikšmės, t. y. nepajėgia tinkamai vadovauti mūsų elgsenai. Todėl negalima sakyti, kad *gamta priklauso nuo tam tikrų nekintamų dėsnių*,— šie dėsniai irgi yra ne kas kita, kaip tam tikri šiek tiek pastovūs įpročiai. Kadangi jų pastovumas yra tiktai reliatyvus, tai kartu su jais turi kisti ir mūsų pažinimas, kuris todėl taip pat yra reliatyvus ir nepasiekia jokios absoliučios ir amžinos tiesos.

Ekonomizmas tiesos kriterijumi taip pat laiko praktinę pažinimo vertę ir tinkamumą, bet šį požiūrį pamatuoja šiek tiek kitokiu būdu. Jis taria, kad pažinimas, ypač tobuliausia jo forma — mokslinis pažinimas,— remiasi bendromis sąvokomis ir sprendiniais. Kaip tik sąvokų ir sprendinių bendrumas turi didžiausią praktinę vertę ir reikšmę, nes jis leidžia mums iškart vienu terminu, vienu ženklu aprėpti neribotą panašių fenomenų arba daiktų kiekį. Todėl pažinimas plėtodamasis visuomet pereina nuo mažiau bendrų sąvokų ir posakių prie bendresnių ir apskritai stengiasi pasiekti didžiausią bendrumą. Vadinasi, mokslinė sąvokų vertė pareina nuo to, kiek jos tinka ar netinka tam tikrai fenomenų klasei aprėpti, apimti. To ir sąlygojama pažinimo tiesa, kuri, matyt, tėra reliatyvi. Mes laikome kurią nors sąvoką teisinga tol, kol mums pavyksta surasti kitą sąvoką, kuri tinkamesnė, t. y. leidžia apimti dar platesnę fenomenų grupę ir pažinimo arba mąstymo *ekonomijos* atžvilgiu yra vertingesnė. Aišku, kad toks ekonomijos kriterijus tėra reliatyvus ir negali būti suderintas su nuomone, kuri pripažįsta, kad galutinis pažinimo tikslas — tai absoliuti objektyvi tiesa.

Pagaliau *fikcionalizmas* pabrėžia tą aplinkybę, kad mokslinė sąvokos vertė visai nepareina nuo to, ar ji (jos turinys) atitinka realybę. Tai mums liudija mokslo tyrinėjimuose labai dažnai vartojamos fikcijos, t. y. tokios supo-

zicijos, apie kurias mes žinome, kad jos neatitinka tikros dalykų padėties, bet kuriomis vis dėlto naudojamės, nes jos suteikia pažinimo procesui tam tikrą patogumą, palengvina jį. Kurdami hipotezes, mes remiamės tam tikromis fenomenų analogijomis su tokiais reiškiniais arba procesais, kurie mums yra gerai žinomi ir lengvai įsivaizduojami. (Pavyzdžiui, I. Niutono šviesos hipotezė, kuri šviesos plitimą palygina su skysčio tekėjimu.) Ar šitos analogijos iš tikrųjų atitinka tikrovę ir apibūdina tiriamųjų reiškinių esmę, tai mums nerūpi. Mes žiūrime į juos taip, tarsi reiškiniai vyktų tokiu būdu, kaip tvirtina duotoji analogija, jei tiktai šita analogija leidžia mums nustatyti tiriamųjų fenomenų dėsningumą (t. y. reliatyvų tam tikro ryšio pastovumą ir pasikartojimą), taigi juos valdyti, jais naudotis. Pagaliau fikcionalizmas mano, kad visi pagrindiniai mąstymo principai, visos vadinamosios kategorijos (ir, žinoma, visos mokslų hipotezės) yra ne kas kita, kaip tokios fikcijos, tinkamos orientuotis realybėje. Taigi ir čia tiesos kriterijus yra suprantamas reliatyvistiškai.

Visos nurodytos pažiūros neprieštarauja viena kitai, nešalina viena kitos, bet gali būti gerai suderintos, nes jos, nors pažinimo ir tiesos reliatyvumą nušviečia iš įvairių pusių, remiasi tuo pačiu pagrindu — praktine pažinimo reikšme ir verte.

Ar šios teorijos iš tikrųjų įrodo absoliučios ir objektyvios tiesos negalimumą? O galbūt jos vis dėlto nesąmoningai suponuoja tokios tiesos buvimą? Negalima neigti, kad visos šios pažiūros turi tam tikrą pamatą ir teisingai nušviečia tam tikrą pažinimo aspektą. Mokslas iš tikrųjų dažnai naudojasi vadinamomis darbo fikcijomis, t. y. tokiomis hipotezėmis, dėl kurių iš anksto yra žinoma, kad jos neatitinka tiksliai tikrovės. Taip pat reikia pripažinti, kad kiekviena bendra sąvoka, kuri leidžia mums iškart aprėpti neribotą vienodų ar panašių reiškinių kiekį, labai palengvina tikrovės pažinimą ir realizuoja intelektualinių jėgų ekonomijos principą. Pagaliau ir pragmatizmas yra teisus pabrėždamas mokslinio pažinimo ryšį su praktiniais gyvenimo reikalais ir tvirtindamas, kad kiekvienos hipotezės teisingumas (tai, ar ji atitinka tikrovę) sąlygojamas jos *vaisingumo*, t. y. kiekio tų iš jos išplau-

kiančių išvadų, kurios mums aiškina realybės reiškinius ir leidžia pažinti būtinus jų ryšius bei santykius. Bet jei taip, tai argi iš to jau galima teigti, kad tiesa tėra reliatyvus dalykas ir pareina nuo nuolat kintančių sąlygų? Tarkime, kad, kurdamas hipotezes ir apskritai sąvokas, mokslas vadovaujasi vien patogumo principu, o ne tuo, ar tos hipotezės bei sąvokos atitinka tikrovę. Mes galime klasifikuoti reiškinius taip, kaip klasifikuojame bibliotekoje knygas (taip, kad jomis būtų patogu naudotis). Knygas galima sudėlioti arba pagal abėcėlę (autorių pavardžių), arba sistemiškai, atsižvelgiant į jų turinį, arba chronologiškai, atsižvelgiant į tai, kada jos išleistos, arba remiantis tuo, kokia kalba jos parašytos ir t. t. Vienais atvejais vienas klasifikacijos principas gali pasirodyti patogesnis, kitais — kitas, todėl atrodo, kad kiekvienu atveju klasifikacijos principas yra grynai subjektyvus ir pareina išimtinai nuo mūsų nuožiūros, nuo mūsų patogumo. Tačiau įsigilinus į problemą, nesunku įsitikinti, kad ir patogumo ar ekonomijos principas negali apsieiti be objektyvaus pamato. Iš tikrųjų kiekviena klasifikacija, nors ir koks būtų jos principas, suponuoja, kad klasifikuojami reiškiniai turi tam tikrą struktūrą, tam tikras ypatybes arba požymius, kuriais jie arba panašūs vienas į kitą, arba skiriasi vienas nuo kito. Priešingu atveju jokia klasifikacija nebūtų galima. Orientuotis tikrovėje — tai reiškia mokėti skirti vienus reiškinius nuo kitų ir žinoti, kaip vieni reiškinių požymiai susiję su kitais. Kuo bendresnis šitas ryšys, kuo daugiau reiškinių jis apima, tuo patogiau bus juo remtis klasifikuojant reiškinius ir kuriant hipotezes. Antai klasifikuojant knygas bet koks klasifikacijos principas, net ir labiausiai išoriškas ir paviršutiniškas, remiasi tam tikrais pačių knygų (klasifikuojamų daiktų) požymiais, kurie, be abejo, yra objektyvūs ir visiškai nepareina nuo klasifikatoriaus nuožiūros. Klasifikacijos principas (taigi ir sąvokų, hipotezių sudarymo principas) būtų grynai subjektyvus, jei pati realybė nebūtų diferencijuota, sakykim, jei ji būtų panaši į vientisą masę arba tešlą, kuriai galima suteikti bet kokią formą. Bet aišku, kad toks grynai subjektyvus, savavališkas formavimas nepadėtų mums orientuotis realybėje ir todėl neturėtų jokios praktinės reikšmės. Tegul visos sąvokos, kurios

turi akivaizdoje tikrovės reiškinius, ir visos hipotezės, mokslo kuriamos reiškinių ryšiams aiškinti, yra ne visai tikslios, tegul jos tiktai apytikrės ir tiktai artėja prie tikros dalykų padėties, o ne visai ją atitinka,— vis tiek sąvokų ir hipotezių sudarymo principas turi objektyvų pamatą ir yra orientuotas į pačią tikrovę, į objektyvią, visiems vienodai galiojančią tiesą. Tai, kad ši absoliuti tiesa visuomet lieka tik siektinas idealas, kurio mokslas savo istorinėje raidoje niekuomet visiškai nepasiekia ir nerealizuoja, negali pašalinti šio tiesos idealo absoliutaus ir objektyvaus pobūdžio. Empirinis pažinimo reliatyvumas neprieštarauja tam, kad savo esme tiesa yra absoliuti, nereliatyvi.

Taigi gnoseologinis reliatyvizmas arba reliatyvistinis skepticizmas iš esmės neneigia pažinimo galimumo. Priešingai, jis remiasi pažinimo faktu, kuriuo negalima abejoti, ir pabrėžia tiktai empirinį pažinimo reliatyvumą.

2. *Pažinimo kliūtys ir klaidos. Jo teisingumo sąlygos*

Dabar mums reikia apsvarstyti klausimą, ar teisingas yra tas samprotavimas, kuriuo nuoseklus skepticizmas grindžia tiesos kriterijaus negalimumą. (Iš tiesos kriterijaus negalimumo kartu išplaukia, kad tiesos sąvoka, t. y. tai, ar pažinimas atitinka transcendentinį objektą, neturi jokios realios reikšmės ir prasmės.) Anksčiau nurodyta tiesos kriterijaus antinomija remiasi visišku imanentinės (subjekto sąmonės) ir transcendentinės (realios, savarankiškos būties) sferos priešingumu. Toks priešingumas, kaip mes jau esame matę, yra beveik visos tradicinės pažinimo teorijos pagrindas. Bet mes taip pat jau esame matę, kad tokį priešingumą teigianti pažiūra yra nepagrįsta. Ši pažiūra skiria žmogų nuo aplinkinio pasaulio taip, tarytum jis šitame pasaulyje būtų svetimšalis ir neturėtų su juo nieko bendra. Bet iš tikrųjų (apie tai jau buvo anksčiau kalbėta) žmogus pats yra aplinkinio pasaulio dalis ir glaudžiai su juo susijęs. Žmogus — ne monada, kuri, pasak G. Leibnico, neturi nei durų, nei langų,— jis yra atviras aplinkai. Šitą žmogaus atvirumą aplinkai pa-

tvirtina ir tokie fenomenai, kaip regėjimo nujautimas, telepatija. Žmogaus vienybė su pasauliu yra pirminis dalykas, o jų priešingumas ir atskirtumas — antrinis. Kaip tik šitas žmogaus vieningumas ir ryšys su pasauliu ir įrodo pažinimo galimumą. Pripažindami, kad žmogus yra, mes kartu pripažįstame ir pažinimo galimumą.

Vadinasi, klausimas, ar pažinimas yra galimas,— šalutinis. Pagrindinis klausimas yra: kaip pažinimas vyksta? Su kokiomis kliūtimis jis susiduria dėl to, kad žmogus iš dalies stovi prieš pasaulį ir iš dalies yra nuo jo atskirtas? Iš kur kyla *tariamas* pažinimas, netiesa (klaida)? Žmogaus ir aplinkinio pasaulio atskirtumas ir priešingumas pareina nuo dalykinio sąmonės nusistatymo, kuris sąlygoja pažinimo intencionalumą ir kuris remiasi *S* ir *O* priešingumu. Šis sąmonės nusistatymas ir lemia tai, kad kaip tik žmogaus ir aplinkinio pasaulio priešingumas, o ne jų vienumas iškyla kaip pirminis ir pagrindinis jų santykio momentas. Todėl tiesos kriterijaus klausimas turi būti kitaip suformuluotas. Svarbu ne tai, koks yra pažinimo objektyvumo kriterijus, o tai, kokiu būdu iš pažinimo galima pašalinti visus subjektyvius momentus, visa tai, kas tik atrodo objektyvu, bet iš tikrųjų nėra. Tiesai (objektyviai) iš principo nereikia kriterijaus. Tiesa savo esme yra akivaizdi, ji savyje turi savo kriterijų. Ir tai suprantama: pažinimo pradžia ir pradmuo yra *intuicija*. Intuicijos kriterijus yra ne kas kita, kaip jos faktiškumas, jos realumas, kitaip sakant, ji yra akivaizdi. Taip pat ir logiškai formuotas pažinimas galų gale remiasi akivaizdumu: ir įrodinėjimai grindžiami premisų (aksiomų) arba faktų akivaizdumu.

Antra vertus, mes žinome, kad kiekviena atskira intuicija teikia mums ne visą objektą, o tiktai tam tikrą jo aspektą. Vadinasi, pažinimas, kurį atstoja intuicija, yra nepilnas ir todėl ne visai adekvatus. Jis turi būti papildytas kitais intuicijos aktais. Dėl intuicijos priklausomybės nuo tam tikro požiūrio mes ją dažnai papildome neteisingai, iš čia ir kyla visokios klaidos. Kadangi logiškai formuotas žinojimas remiasi intuicija, tai aišku, kad intuicijos trūkumai atsispindi ir jame. Intuicijos (ir logiškai formuoto pažinimo) trūkumas visų pirma išplaukia iš jos nepilnumo ir šis trūkumas gali būti pašalintas tiktai

intuiciją papildant kitais duomenimis, liečiančiais tą patį objektą, o pažinimo tiesa gali būti patikrinta tiktai sulyginant du arba keletą pažinimo duomenų. Jų dermė ar sutaptis mums parodo, kad pirminės intuicijos akivaizdumas buvo ne tariamas, o tikras.

Dabar išnagrinėkime smulkiau, kokia gali būti šita skirtingų duomenų dermė ir sutaptis. Visų pirma reikia skirti dvi duomenų dermės reikšmes — *imanentinę* ir *transcendentinę*. Du sprendiniai (išreiškiantys arba faktus, arba bendras tezes) yra suderinti arba sutampa, jei vienas neprieštarauja kitam arba jei vienas net pamatuoja kitą, t. y. jei sprendinių dermė remiasi loginiais dėsniais, ypač prieštaravimo ir pakankamo pagrindo dėsniu. Šita dermė yra imanentinė, nes ji liečia tik pačius sprendinius ir visiškai nepareina nuo to, ar šie sprendiniai ir pačios tikrovės atžvilgiu yra teisingi, t. y. ar jie atitinka tikrą dalykų padėtį. Tai sprendinių formali tiesa. Bet ši formali (imanentinė) tiesa turi reikšmės sprendinių materialiai (transcendentinei) tiesai. Kitaip sakant, loginių dėsnių galia neapsiriboja vien sprendinių sfera, ji apima ir pačios būties sferą, maža to, loginė mąstymo dėsnių galia pareina pagaliau nuo jų ontologinės galios. Tam pačiam subjektui negali būti priskiriami du prieštaraujantys predikatai todėl, kad tai šalina tą dalykų padėtį, kurią jie turi akivaizdoje. Tas pats dalykas (reiškinys) negali kartu turėti ir neturėti to paties požymio (determinacijos). Kadangi mąstymo dėsniai turi ir ontologinę reikšmę, pažinimo imanentinis (formaliosios tiesos) kriterijus gali pasidaryti ir transcendentiniu (materialiosios tiesos) kriterijumi. Iš tikrųjų, jei du sprendiniai, liečiantys tą patį objektą, abu pretenduoja būti tikri, t. y. atitikti tikrą dalykų padėtį, tai jų dermė, jų sutaptis liudija, kad ši pretenzija šiek tiek pamatuota; vienas sprendinys čia patvirtina kitą. O jeigu jie prieštarauja vienas kitam, tai parodo, kad mažų mažiausiai vienas iš jų yra netikras, neatitinka tikrovės.

Mes sakėme, kad dviejų instancijų dermė šiek tiek pamatuoja jų materialiąją tiesą. Tai reiškia, kad jų savitarpio patikrinimas ir pamatavimas yra tiktai reliatyvus ir nelaiduoja visiško tikrumo. Juk ir abi viena kitą patvirtinančios instancijos (sprendiniai) gali būti klaidingos. Taigi kaip galima pasiekti tai, kad tokio patikrinimo

rezultatas įgytų kuo didžiausią tikrumą? Pirmiausia tokiu būdu, kad mes kiek galėdami padidiname instancijų kiekį. Kuo didesnis instancijų kiekis, tuo mažesnė klaidos tikimybė. Bet dar svarbesnis dalykas yra instancijų *kokybė*. Jų dermė ar sutaptis nepriklausys nuo tos pačios klaidos, jeigu jos bus skirtingos ir nepareis viena nuo kitos. Tada mes išvengsime tos pačios klaidos pakartojimo, ir jeigu vis dėlto bus klaidų, tai bent bus galima tikėtis, kad vienos klaidos šalina kitas. Sakykim, jei astronomas stebi tam tikros žvaigždės judėjimą, tai savo stebėjimą jis gali patikrinti jį pakartodamas. Bet stebėjimo patikrinimas bus patikimesnis, jei šitą stebėjimą pakartos ne tas pats astronomas, o kiti astronomai ir esant kitoms sąlygoms (tada vienas stebėjimas nepriklausys nuo kito). Instancijų skirtumas gali būti dar didesnis tada, kai dvi instancijos remiasi skirtingų juslių (pavyzdžiui, regėjimo ir lytėjimo arba regėjimo ir klausos, skonio, uoslės) duomenimis arba kai juslinės percepcijos derinamos su mąstymo samprotavimais, t. y. aposteriorinis pažinimas su aprioriniu. Toks patikrinimo metodas naudojamas visuose realiuose, ypač gamtos, moksluose. Mes patikriname kokios nors hipotezės išvadas empiriniais faktais ir, atvirkščiai, stebėjimus patvirtiname tuo, kad jie sutampa su išvadomis, plaukiančiomis iš anksčiau žinomos teorijos. Žinoma, ir tokius patikrinimo metodus naudojant pasiektas pažinimo tikrumas bus tik reliatyvus ir visuomet reikės skaitytis su vienų ar kitų klaidų galimumu.

Mes jau matėme, kad nors absoliuti tiesa yra tiktai siektinas idealas, kurio pažinimas niekuomet nerealizuoja ištisai, tai nepašalina šio idealo ir patikrinimo metodų objektyvumo. Patikrinimo metodas remiasi neigiamuoju kriterijumi, būtent instancijų prieštaravimu, ir šitas kriterijus nustato ne tiesą, o netiesą, klaidą. Iš to aiškėja, kad netiesa, klaida — tai pirminė problema. Todėl mums reikia truputį sustoti prie šios problemos ir išnagrinėti, kokios yra pagrindinės pažinimo klaidos ir iš kur jos kyla.

Paprastai gnoseologija tenkinasi nagrinėjimu tik tų klaidų, kurios atsiranda logiškai formuotame pažinime ir kurios vadinamos loginėmis klaidomis. Tačiau logika nustato tiktai šių klaidų klasifikaciją ir aprašo jas loginės, žodžiais išreikštos formos atžvilgiu, bet ji neaiškina, iš

kur tokios klaidos kyla ir koks jų realus pagrindas; tai jau ne logikos, o gnoseologijos reikalas. Sprendinio klaidingumo kilmė gali būti dvejopa. Kiekvienas sprendinys remiasi intuicija ir nustato arba užfiksuoja tam tikrą dalykų padėtį, kuri glūdi šioje intuicijoje. Todėl sprendinio klaidingumas gali pareiti arba nuo to, kad klaidinga yra intuicija, arba nuo to, kad sprendinys ištraukia iš intuicijos tokią dalykų padėtį, kokios iš tikrųjų joje nėra, vadinasi, kad jis yra netaisyklingo samprotavimo išvada, t. y. neatitinka pakankamo pagrindo dėsnio jo ontologine ar jo logine reikšme. Todėl atsižvelgiant į du pažinimo laipsnius — intuiciją ir logiškai formuotą pažinimą — reikia skirti intuicijos klaidas ir mąstymo (sprendinių, samprotavimų) klaidas. Kadangi mąstymas remiasi intuicija, tai aišku, kad pagrindinės klaidos yra intuicijos klaidos. Išgvildenkime jas truputį smulkiau.

Mes jau matėme, kad kiekviena atskira intuicija apima ne visą objektą, o tik tam tikrą jo aspektą, ir kad šiuo atžvilgiu ji nepilna ir reikalinga papildymo. Kai intuicija visiškai aiški bei ryški ir kai, be to, mūsų patyrimas nurodo, kokie gali būti kiti objekto aspektai, tai mums nereikia gauti naujos realios objekto intuicijos, kuri papildytų pirmąją,— mes papildome ją, pasinaudodami praeities patyrimo duomenimis. Dažniausiai mūsų pažinimas, ir ypač išorinio pasaulio pažinimas, vyksta kaip tik tokiu sutrumpintu būdu. Intuicijos papildymo aktas paprastai nėra apgalvotas, sąmoningas aktas. Priešingai, jis vyksta, taip sakant, savaime, automatiškai, ir tik tais atvejais, kada susiduria su kuriais nors keblumais, pasidaro sąmoningas ir įgyja apsvarstymo akto pobūdį. Pavyzdžiui, matydami iš išorės tam tikrą objektą, sakykim, namą, mes galime apytikriai spręsti, kokie bus kiti jo aspektai, koks jis bus iš vidaus ir t. t., ir kuo geriau mums žinomi tokie objektai, tuo tiksliau mes galime papildyti mūsų aktualią intuiciją.

Objekto intuicija gali būti neaiški, neryški arba dėl to, kad intuicijos aktas vyksta nepatogiomis sąlygomis (pavyzdžiui, kai mes matome objektą tamsoje arba kai kalbamės su kuo nors telefonu ir dėl triukšmo negirdime aiškiai, ką jis sako, o pagauname tik atskirų žodžių ir posakių nuotrupas), arba dėl to, kad mes į objekto per-

cepciją nekreipiame atskiro dėmesio, neįsisąmoniname jos turinio atskirai, o iškart pereiname prie kitų percepcijų ar minčių, kurios kaip tik aktualios esamuoju momentu ir atveju. Reikia pabrėžti, kad apskritai ir dažniausiai mūsų percepcijos ir intuicijos yra ne visai aiškios bei ryškios; išimtį sudaro tik tie atvejai, kai mes specialiai nagrinėjame tam tikrą objektą ir kreipiame į jį, į *visas* jo savybes ir požymius ypatingą dėmesį. Jei intuicija yra neaiški, tai ji negali mums aiškiai nurodyti, kaip ji turi būti papildyta; papildymas gali vykti vienaip, bet ir kitaip, viena, bet ir kita kryptimi. Tokia intuicija yra nevienareikšmė, ir todėl papildymo aktas pareina ne tik nuo objektyvių sąlygų (nuo pačios intuicijos turinio ir mūsų praeito patyrimo duomenų), bet ir nuo grynai subjektyvių sąlygų (pavyzdžiui, nuo mūsų sąmonės nusistatymo, aktualaus dėmesio nukreiptumo, interesų ir t. t.). Tokioms aplinkybėms susidėjus papildymo aktas neturi pakankamo objektyvaus pamato, jis tampa subjektyvus ir labai dažnai klysta. Papildymo akto padarinys tokiais atvejais yra *iliuzija*. Tokia iliuzija gali būti ne tiktai juslinė (juslinės percepcijos iškreiptumas), bet ir nejuslinė, *ideali*, t. y. iliuzija *galima ne tik pagavų, bet ir mąstymo sferoje*.

Todėl visa, kas buvo sakyta, gali būti taikoma ir mąstymui, mąstymo klaidoms. Iš tikrųjų mes dažniausiai mąstome žodžiais, ir paprastai kuo aiškesnis mąstymas, kuo didesnė jo įtampa, tuo svarbesnį vaidmenį jame vaidina žodžiai, sąvokų ženklai. Sąvokos įgyja aiškumą ir objektyvumą tiek, kiek jos išreiškiamos žodžiais. Žodis, kaip objektyvus, visiems prieinamas ženklas, sudaro, taip sakant, sąvokos ašį, kuri užfiksuoja, kristalizuoja sąvokos turinį (žodžio reikšmę). Mūsų mąstymas yra iš tikrųjų dalykinis, objektyvus, jei mąstydami mes įsisąmoniname patį objektą, kurį sąvoka turi omenyje; tada mąstymo procesas remiasi atitinkamomis intuicijomis. Bet paprastai mąstymo procesas vyksta ne taip, o sutrumpintu būdu. Mūsų sąmonėje atsiranda tiktai žodžio vaizdinys, kurį lydi šiek tiek aiškus jo numanymas, t. y. numanymas, *kuris toli gražu nepilnas, neapima viso sąvokos* turinio, visos žodžio reikšmės; dažnai būna ir taip, kad pats objektas (ideali intuicija) apskritai neįeina į sąmonės sferą, o jam atstovauja tiktai žodis (žinoma, kaip suprantamas,

numanomas). Tada mūsų mąstymas įgyja grynai *simbolinį pobūdį*. Aišku, kad toks mąstymo būdas lengvai veda prie visokių klaidų. Žodžių reikšmė paprastai yra ne visiškai apibrėžta ir ne visiškai diferencijuota. Todėl tas pats *žodis gali būti suprastas nevienodai. Ir jei mes mąstydami* atsižvelgiame tiktai į šitą ne visiškai diferencijuotą ir ne visiškai apibrėžtą žodžio reikšmę, o ne į pačią dalykų padėtį, kuriai ši žodžio reikšmė atstovauja, tai ir čia toks neaiškus ir nevienareikšmis objekto aspektas, kurį atstoja žodžio reikšmė, gali sukelti neteisingą papildymo aktą, t. y. būti neteisingų išvadų priežastis (sąvokų sferoje išvada yra ne kas kita, kaip toks papildymo akto padarinys). Apskritai žodžių daugiareikšmiškumas ir neapibrėžtumas (reikšmės atžvilgiu) sukelia mąstyme daug keblumų. Pavyzdžiui, kai mokslininkas atranda kokią nors *naują fenomenų arba objektų* (realių ar idealių) klasę, jis turi surasti arba nustatyti terminą, kuris tinkamai žymėtų šitą naują sąvoką. Bet tokio termino jis negali sukurti,— jis turi pasemti jį iš kalbos lobyno arba mažų mažiausiai pasinaudoti kalbos kamienais terminui sudaryti. Visi tokie žodžiai ir žodžių kamienai iš pradžių žymi išorinius daiktus, reiškinius arba veiksmus, todėl idealiai būčiai (abstrakčiai sąvokai) žymėti juos tenka vartoti ne tiesiogine, bet metaforine reikšme. Tokia metaforinė reikšmė beveik niekuomet negali būti visiškai tiksli, joje neišvengiamai glūdi ir tokie elementai, kurie žymimajai sąvokai (idealiai būčiai) svetimi, netinka, bet kurie mums mąstant žodžiais arba metaforinėmis analogijomis lengvai gali būti klaidingai (be objektyvaus pamato) priskirti tai sąvokai (idėjai), kurią turime omenyje. Tai bus kaip tik tas atvejis, kai sprendinys neatitinka tos dalykų padėties, kurią jis turi išreikšti. Taigi mes matome, kad ir mąstymo sferoje klaidos dažniausiai kyla iš nepilnumo ir neaiškumo tų intuicijų, kurios yra mąstymo pagrindas.

Mąstymo klaidas, išplaukiančias iš minčių neaiškumo, galima klasifikuoti ir pagal tai, ar šitas neaiškumas pareina nuo mąstymo netobulumo to atskiro individo, kuris samprotauja, ar nuo paties pažinimo netobulumo, t. y. nuo to, kad pačios sąvokos ir patys sprendiniai, iš kurių susidaro mūsų pažinimas, savaime turi tam tikrą neryškumą ir todėl neatitinka tos realios dalykų padėties, kurią

21 Užsak. Nr. 478

jie išreiškia. Tiktai subjektyvus mąstymo neryškumas visuomet gali būti išaiškintas ir pataisytas patikrinimo, kontroliavimo būdu, tuo tarpu objektyvus neryškumas tokiu būdu negali būti pašalintas, nes jis susijęs su paties pažinimo lygiu, vadinasi, būtina sąlyga jam pašalinti yra paties pažinimo lavėjimas ir tobulėjimas, kitaip sakant, tos sąvokos ir sprendiniai, kuriais pažinimas remiasi, turi būti aiškinami ir keičiami. Pavyzdžiui, tam tikra sąvoka netiksliai išreikš tą dalykų padėtį, kurią ji turi omenyje, jei joje yra nereikalingų požymių, kurie nėra esmingi objekto prigimčiai ir jį valdančiam dėsningumui, arba jei jos turinys yra per platus, t. y. jei ji neapima tokių momentų, kurie objekto sąrangai turi sprendžiamą reikšmę. Šie trūkumai gali būti pašalinti tiktai arba remiantis nauja, gilesne intuicija, arba toliau analizuojant pirminę intuiciją ir taip iškeliant aikštėn anksčiau nepastebėtus arba neišryškintus jos turinio elementus bei ypatybes. Tai galima taip paaiškinti: sprendinys *S yra P* bus netikslus, 1) jei jis tvirtina, kad *P* pareina nuo visų požymių, kuriuos turi *S*, sakykim, *A*, *B*, *C*, tuo tarpu iš tikrųjų *P* pareina tiktai nuo *A* (sprendinys yra per siauras), 2) jei jis tvirtina, kad *P* pareina tik nuo *A*, tuo tarpu iš tikrųjų jis pareina nuo *A*, *B*, *C* (sprendinys yra per platus). Pavyzdžiui, vandens virimas ir dvi jo sąlygos — temperatūra ir atmosferos slėgis; arba kvėpavimo sąlygos — oro sudėtis ir deguonis.

Tokiu būdu atsiranda neteisingi apibendrinimai ir susiaurinimai. Tačiau nors ir mąstymo klaidos galų gale išplaukia iš tokio pat idealios intuicijos neryškumo, iš kokio išplaukia juslinių percepcijų klaidos, vis dėlto tarp jų yra tam tikras skirtumas. Pirmuoju atveju vyksta tam tikras (mąstymo) procesas ir pasireiškia tam tikras subjekto aktyvumas; antruoju atveju iliuzija kyla iškart ir jos sukeltas vaizdinys stovi prieš mus kaip kažkas objektyvu, realu, kas nuo mūsų visai nepareina (pavyzdžiui, stovinčio traukinio judėjimas, išdžiūvęs lapas, kurį mes laikome vabalu ir panašios iliuzijos). Todėl neteisingos visos tos teorijos (Epikūro, H. Helmholco ir kitos), kurios į tokią iliuziją žiūri kaip į nesąmoningą samprotavimą ir mano, kad čia klysta tiktai abstraktus mąstymas, pro-

tas, kuris neteisingai interpretuoja juslių duomenis. Taip pat neįmanoma paaiškinti iliuzijos remiantis asociacijomis ar apercepciniais vaizdiniais, nes kaip tik normaliais atvejais mes nerandame savo sąmonėje jokių asociacijų ir vaizdinių, kurie eitų pirmiau už iliuziją ir ją sukeltų. Iliuzija yra vienas iš argumentų, kuriais remiasi subjektyvusis idealizmas: kiekvienoje pagavoje esama subjektyvaus momento — praeities patyrimo, kuris mums leidžia vienaip ar kitaip interpretuoti juslinius duomenis; normali pagava skiriasi nuo iliuzijos tiktai tuo, kad ji yra visiems būtina iliuzija, pareinanti nuo būtinų visuotinių sąlygų, mūsų psichofizinės organizacijos.

Iliuziją apibūdina du momentai: 1) kada ji mums atrodo kaip normali percepcija ir visiškai nuo jos nesiskiria; 2) kada mes nusiviliame, įsitikiname, kad tai buvo tik iliuzija. Pastarajam momentui būdinga: a) dingsta iliuzijos vaizdas, mes suvokiame tikrą dalykų padėtį, bet mums aišku, kad čia neįvyko jokio pasikeitimo, kad ir anksčiau buvo taip, kaip mes suvokiame dabar; b) lieka tam tikri jusliniai duomenys, bendri iliuzijai ir normaliai percepcijai; c) pasikeičia sąmonės nusistatymas, ir pasikeičia iškart, staiga, šuoliškai. Taip mes pereiname prie adekvačios pagavos. Iš to aiškėja, kad svarbią reikšmę iliuzijai kilti turi sąmonės *nusistatymas*. Iliuzija dažniausiai atsiranda tada, kai sąmonės nusistatymas yra toks, kad sąmonė specialiai nukreipta į tam tikrą objektų arba reiškinių klasę (pavyzdžiui, kai mes atrenkame kokius nors daiktus, laukiame jų, skirstome juos). Tiktai nagrinėjimo nusistatymas yra išimtis. Bet būna ir tokių atvejų, kai iliuzija gimsta netikėtai ir yra visai nesusijusi su aktualiu sąmonės turiniu ir dėmesio nukreiptumu.

Taigi kaip reikia suprasti ir išaiškinti iliuziją? Ar ji iš tikrųjų, kaip dažnai manoma, patvirtina subjektyvųjį idealizmą? Įsižiūrėkime iš arčiau į normalios pagavos ir iliuzijos struktūrą. Kiekvienai pagavai ir iliuzijai būdingos šios ypatybės: 1) tam tikri medžiaginiai elementai, t. y. tam tikri jutimai (regėjimo, girdėjimo, lytėjimo ir t. t.); 2) šių medžiaginių duomenų ryšys ir tvarka erdvėje bei laike (pavyzdžiui, seka, buvimas vienu metu, ritmas, intensyvumo laipsniai ir t. t.), taip pat kokybiniai santykiai, kurie priklauso nuo tam tikro dėsningumo (pavyz-

džiui, spalvos, tonai); 3) dalykinis vienumas, kuris apima visus nurodytus elementus ir ypatybes; 4) dalykinė reikšmė, tai, ką pagava padaro tam tikru atskiru objektu, ir iš to išplaukiantys santykiai su kitais reiškiniais; 5) objektyvi daikto realybė (savarankiška, nepriklausanti nuo mūsų, stovinti prieš mus). Kiekviena pagava, kad būtų dalykinė tikslia prasme, o ne tik neapibrėžtas ir neryškus įspūdis, turi trukti tam tikrą, kad ir labai trumpą laiką. Tada pagavai visuomet būdinga pirma ir antra ypatybė (nors pastaroji dažnai nepilna ir ne visai apibrėžta, nevienareikšmė, įvairiai interpretuojama); taip pat penkta ypatybė (pagava iš dalies tuo ir skiriasi nuo įspūdžio, kad jos realybė apibrėžta, tiesiogiai neabejotina). Tuo tarpu trečios ir ketvirtos ypatybės — dalykinio vienumo ir dalykinės reikšmės — gali trūkti (pavyzdžiui, jei mes matome tiktai objekto dalį; aspektas nepilnas ir mums nenurodo, kaip jis turi būti papildytas). Todėl ir sakoma, kad šios ypatybės pareina nuo mūsų intelekto ir yra visai subjektyvios (tuo tarpu medžiaginės ypatybės priklauso nuo mūsų fizinės organizacijos ir yra objektyvios). Bet reikia pažymėti, kad tokie atvejai — išimtis. Kaip tik pirminėje intuicijoje visuomet duota ir trečia bei ketvirta ypatybė (nors ir nelabai diferencijuota), nes intuicija iš pradžių tarnauja praktiniams tikslams, todėl turi būti apibrėžta ir dalykinės reikšmės atžvilgiu. Vadinasi, dalykinės reikšmės trūkumas nėra pirminis fenomenas. Tais atvejais, kai šios reikšmės trūksta, mes tai jaučiame kaip tam tikrą stoką ir pagava sukelia mums nemalonumo, neramumo jausmą; mūsų sąmonė reikalauja, kad šita stoka būtų pašalinta. Kitaip negalima objekto apercepcija tikslia prasme.

Mes jau anksčiau matėme, kad nei medžiaginių elementų tvarka erdvėje ir laike, nei jų dalykinis vienumas negali būti išvesti iš pačių elementų. Tai pirminės, o ne antrinės pagavos ypatybės. Gyvūnų, vaikų ir nenormalių žmonių (su nuslopintu intelektu) pagavų analizė rodo, kad kaip tik atskiro juslinio elemento percepcija — antrinis dalykas, kuris suponuoja jau tam tikrą sugebėjimą analizuoti įspūdžius ir abstrahuoti atskirus jų elementus nuo kokios nors percepcijos kaip visumos. Tradicinė empirikų teorija, kuri mano, kad kaip tik atskiri jusliniai elementai

(pojūčiai) yra pagavos pradas ir pradžia, yra visiškai klaidinga.

Pradedamuoju punktu, analizuojant percepciją (pagavą), reikia laikyti tai, kad ji savo prigimtimi yra pažinimo aktas ir todėl pirminė ir pagrindinė jos ypatybė — tai, ar ji atitinka realybę (visiškai ar ne visiškai, tobulai ar netobulai — tai jau kitas dalykas). Iš nenormalių atvejų (iliuzijų) negalima spręsti apie normalių atvejų prigimtį ir reikšmę. Tokie nenormalūs atvejai percepcijos analizėje gali atlikti tiktai pagalbinę funkciją: jie leidžia mums tiksliau nustatyti atskirų percepcijos ypatybių vaidmenį bei reikšmę.

Taigi ką mums iliuzijos gali pasakyti apie pagavos struktūrą? Jos visų pirma mums paaiškina, kad kiekviena percepcija išeina už ribų to, ką mums esamuoju momentu pateikia aktualus juslinis įspūdis, kad ji turtingesnė negu šis įspūdis, kad visa, kas joje yra daugiau už tiesioginį įspūdį, ji pasemia iš praeities patyrimo ir pagaliau kad šitas papildymas yra *tikslingas*, t. y. vadovaujasi pažinimo tikslais. Jei prisiminsime, kas anksčiau buvo sakyta apie percepciją arba intuiciją, tai tokia percepcijos struktūra bus visai suprantama. Iš tikrųjų anksčiau mes esame matę, kad kiekviena percepcija yra reiškinys, t. y. atstoja tam tikrą objekto aspektą, kuriuo pasireiškia pats *objektas*. Aspektas atstovauja objektui, bet atstoja jį tik nepilnai, vienašališkai, ir tai pareina nuo nepilnumo ir ribotumo to juslinio įspūdžio (juslinių duomenų), kuriuo aspektas remiasi. Ir todėl kiekvieną aspektą reikia papildyti kitais realiais arba idealiais aspektais, kuriuos mums pateikia patyrimas (atmintis arba vaizduotė). Toliau, kiekviena percepcija (kaip pagavimo aktas) vyksta tam tikru laiko momentu ir yra tam tikra visybė bei vienybė, kuri pati (pažįstančio subjekto atžvilgiu) nepareina nuo laiko. Vieno aspekto papildymas kitu gali vykti tiktai pereinant prie šio kito aspekto, taigi kitu, vėlesniu laiko momentu. Vadinasi, aspekto ir įspūdžio, kuriuo jis remiasi, nepilnumas priklauso ir nuo jų laikinio apribotumo. Bet pažinimas yra nukreiptas į patį objektą, o ne tik į atstovaujantį jam aspektą, t. y. jis per aspektą pagauna patį objektą. Tai įmanoma tiktai tuo atveju, jei pažinimas tam tikru būdu įveikia aspekto ribotumą ir nepilnumą, išeina už jo ribų.

Jis gali įveikti šitą ribotumą ne tik transcendentiniu papildymo aktu, t. y. pereidamas prie kito aspekto, bet visų pirma imanentiniu aktu, kuris, taip sakant, jau numato būsimus papildymo aktus, visus naujus aspektus, liečiančius tą patį objektą, anticipuoja juos ir tokiu būdu aktualiame aspekte pateikia mums visą objektą. Šitas anticipacijos aktas (imanentinis papildymas) ir remiasi patyrimu, t. y. iš patyrimo jis pasemia tą konkrečią medžiagą, kuri reikalinga papildymo aktui.

Ar galima sakyti, kad patyrimas yra subjektyvus pažinimo momentas ir kad kaip tik šitas subjektyvus momentas vaidina percepcijoje pagrindinį vaidmenį? Įsigilinus į šitą klausimą, nesunku įsitikinti, kad kaip tik patyrimas atstovauja pažinimo objektyvumo interesams, kad jis padeda įveikti aspekto įspūdžio nepilnumą, vienašališkumą ir laikinį ribotumą ir pagauti, suvokti patį objektą.

Kadangi visos tikrovės, taip pat ir atskiro objekto, pažinimas vyksta ne iškart, bet laike ir pareina nuo laiko, tai tiktai toks imanentinio papildymo aktas, tokia anticipacija, kuri remiasi patyrimu, gali pašalinti neišvengiamus atskiros percepcijos trūkumus, kurie priklauso nuo pažįstančio subjekto prigimties, jo ribotumo (laiko ir erdvės atžvilgiu) ir kurie todėl suteikia pažinimui subjektyvų pobūdį. Vadinasi, kaip tik patyrimo arba, kitaip sakant, proto (atminties, vaizduotės) dalyvavimas percepcijoje *laiduoja jos objektyvumą, mažų mažiausiai* yra vienas iš svarbiausių faktorių, kurie jį laiduoja. Pagrindinis percepcijos trūkumas yra jos nepilnumas (aspektiškumas) ir su tuo susijęs jos *atskirumas.* Atskirai nuo viso aplinkinio pasaulio nė vienas daiktas, nė vienas reiškinys negali būti visiškai ir ištisai pažintas. Visiškai ir ištisai pažinti — reiškia pažinti ir daikto santykius su aplinkiniu pasauliu, pažinti jį šito pasaulio ribose, kaip šio pasaulio reiškinį. Kaip tik šitą trūkumą iš principo ir šalina protas, naudodamasis ta medžiaga, kurią jam teikia patyrimas. Protas aktualų įspūdį papildo taip, kad jis būtų suvoktas kaip aspektas, kuriuo pasireiškia objektas kaip pasaulio *reiškinys* (dalis, elementas). Šiaip ar taip, kiekvienas pažinimo aktas turi reikšmės ir tinkamai atlieka savo funkciją tiktai tada, kai jis yra ne atskiras ir izoliuotas, o vidiniu, sisteminiu būdu susietas su kitais.

Šitą sisteminį ryšį ir vykdo protas, dalyvaudamas percepcijos sudaryme. Žinoma, protas gali laiduoti šitą ryšį, kuris sąlygoja pažinimo pilnumą ir kartu jo objektyvumą, tik netobulai, apytikriai ir lengvai gali klysti, nes ta medžiaga, kurią jam teikia patyrimas, yra nepilna ir pareina nuo visokių subjektyvių ir atsitiktinių aplinkybių (nuo subjekto individualybės, jo intelektualinio išsilavinimo, jo aktualios būsenos, jo patyrimo gilumo ir t. t.). Pagaliau ir tam, kad subjektas galėtų aktualizuoti savo patyrimą, taip pat reikalingos tinkamos sąlygos. Todėl kaip tik proto dalyvavimas percepcijoje ir yra visokių jos klaidų, iliuzijų priežastis. Bet iš principo tai nepaneigia to, kad kaip tik proto dalyvavimas percepcijoje laiduoja jos pilnumą ir objektyvumą (žinoma, tiktai reliatyvų). Toks reliatyvus pažinimas, nors jis tik apytikriai ir ne visiškai atitinka tikrovę, kartu yra ir objektyvus. Taigi anksčiau nurodyta pažiūra, pagal kurią proto dalyvavimas percepcijoje liudija subjektyvų pažinimo pobūdį, neatitinka tikros dalykų padėties. Sisteminė proto tendencija, kuri pasireiškia percepcijos sąrangoje, pareina nuo to, kad pats pažįstantis subjektas ir jo protas yra ne svetimas pasauliui, bet jo dalis, padaras ir todėl organiškai su juo susijęs. Šita proto giminystė su pasaulio sąranga, šitas žmogaus kaip pažįstančio subjekto prisitaikymas prie aplinkinio pasaulio tarp kitko pasireiškia ir tuo, kad protas savo darbą konkrečiam įspūdžiui interpretuoti ir papildyti paprastai atlieka *nesąmoningai*, nepriklausomai nuo sąmoningos valios, be jokio sąmoningo apsvarstymo. Toks įspūdžio ir jo interpretavimo ir papildymo galimybių apsvarstymas atsiranda tik tais atvejais, kai įspūdis neaiškus, nevienareikšmis ir todėl interpretavimo ir papildymo aktas apsunkintas. Bet normaliais atvejais tokio apsvarstymo nebūna. Todėl ir iliuzijos kyla netikėtai, nepriklausomai nuo sąmonės ir valios. Jei iliuzija pareina nuo kintamų sąlygų (sąmonės nusistatymo, dėmesio nukreiptumo, nuotaikos ir t. t.), tai ji tiktai laikina ir pranyksta, lig tik šios sąlygos pakinta, sakykim, lig tik mes smulkiau išnagrinėjame objektą, geriau įsižiūrime į jį ir t. t. Bet yra iliuzijų, kurios pareina nuo pastovių sąlygų, pavyzdžiui, nuo jutimo organų struktūros, ir tokios iliuzijos nepranyksta, nors mes ir įsitikiname, kad mūsų percepcija tik-

tai iliuzija ir neatitinka tikrovės. Sakykim, jei irklas galu nuleistas į vandenį, mums kyla įspūdis, tarsi jis būtų lūžęs, nes šviesos spindulių lūžimo sąlygos pareina nuo aplinkos, mediumo, per kurį spinduliai pereina ir kartu sąlygoja regėjimo įspūdį. Vadinasi, čia automatiškai gauta įspūdžio interpretacija negali būti sustabdyta arba panaikinta sąmonės nurodymų (samprotavimų). Mes tiktai abstrakčiai mąstydami žinome, kad tai iliuzija, bet pati percepcija lieka ta pati, t. y. teikia mums klaidą. Šią klaidą išaiškina sąmoningas protas, palygindamas turimą įspūdį su kitais, jau patikrintais ir neabejotinais. Sąmoningas protas čia tęsia tą darbą, kurį pradėjo ir šiuo atveju netinkamai atliko nesąmoningas, automatiškas, instinktyvus protas. Bet sąmoningas protas yra *abstraktus,* t. y. jis visuomet lieka sąvokų, logiškai formuoto pažinimo ribose.

Dar reikia pažymėti, kad iliuzijos būna ne tik išorinės, bet ir vidinės, kurios liečia mūsų išgyvenimus, psichinių fenomenų pagavas ir suvokimą. Tokios yra, sakykim, akstinų iliuzijos, kai mums rodos, kad mūsų veikimui vadovauja tam tikras akstinas, tuo tarpu tikrasis akstinas yra visai kitas (pavyzdžiui, ne geras, altruistiškas, o nemoralus, egoistiškas).

IX. PAŽINIMO PROBLEMIŠKUMAS IR PAŽANGA

Mūsų kurso pradžioje jau buvo nurodyta viena mįslinga pažinimo ypatybė, būtent ta, kad jam yra būdingas savo ribotumo ir nepilnumo žinojimas. Turėdamas tam tikras žinias, aš kartu žinau, kad šios žinios neišsamios, neapima viso objekto, kad be to, ką žinau, yra ir tai, ko nežinau. Tai nežinojimo žinojimas, į kurį pirmas atkreipė dėmesį Sokratas. Jis suvokė, kad kiekvienas žinojimas iš esmės yra *problemiškas,* t. y. turi savyje problemas arba klausimus, liečiančius tą patį objektą, kurį apsprendžia pats žinojimas. Šitos pažinimo ypatybės dar nesuprato sofistai, ir todėl pats mokymosi procesas jiems atrodė prieštaringas ir negalimas dalykas. Jie samprotavo taip: jei žmogus turi žinojimą apie kurį nors objektą, jis negali mokytis, įsigyti žinių, nes negalima įgyti to, ką turi; o jei jis žinojimo neturi, jis taip pat negali mokytis, įsigyti žinių, nes žinioms įgyti jau reikia turėti žinojimą, kitaip

nežinosi, ko mokytis. Šitas sofizmas kyla dėl to, kad žinojimas yra laikomas kažkuo užbaigtu ir atskiru, kas turi statišką, o ne dinamišką pobūdį. Tuo tarpu pažinimas pasižymi kaip tik tokiu dinamizmu, kuris esmingai susijęs su jo problemiškumu.

Iš tikrųjų mes žinome, kad pažinimas visose savo fazėse yra neadekvatus, t. y. nepilnas, negrynai objektyvus ir todėl ne visai atitinka tikrovę. Pirmasis žinojimo laipsnis — pirminė intuicija — pateikia mums ne visą objektą, visas jo dalis, elementus, savybes ir t. t., o tik atskirą jo aspektą. Tai tiktai reiškinys, kuriuo pasireiškia objektas, bet pasireiškia nepilnai ir neadekvačiai. Logiškai formuotas žinojimas taip pat nėra visai adekvatus. Jis susidaro iš sprendinių, ir kiekvienas sprendinys žymi tam tikrą dalykų padėtį, kuri glūdi pirminėje intuicijoje. Vadinasi, jis remiasi intuicijos analize ir suskaidymu, tam tikru abstrakcijos aktu ir todėl ne tik negali aprėpti viso objekto, bet nepajėgia išreikšti ir viso intuicijos turinio. Net ir daugelis tokių sprendinių, tam tikra jų visuma negali išsemti visos intuicijos ir atstovauti jos visybei, nes intuicija visuomet turtingesnė negu net ir labai didelis iš jos pasemtų sprendinių *kiekis*. Be to, logiškai formuotas pažinimas priklauso idealios būties sferai, jis susidaro iš sąvokų, o šios sąvokos taip pat reikalingos apsprendimo ir apibrėžimo (determinacijos), kurio pats jomis operuojantis sprendimas pateikti negali. Taigi šis pažinimas ir jį sudarančių sąvokų atžvilgiu yra nepilnas, neadekvatus. Maža to, ir pats pažįstamas objektas nėra visiškai savarankiškas, atskiras,— jis visuomet mūsų suvokiamas kaip priklausantis pasauliui, kaip tam tikras jo momentas, dalis, reiškinys. Todėl objekto pažinimas yra nepilnas, neadekvatus ir šiuo — objekto ryšio su aplinkiniu pasauliu — atžvilgiu.

Antra vertus, mes žinome, kad pažinimas turi tokius trūkumus. Ir žinome ne tik tada, kai pradedame jį gnoseologiškai nagrinėti, bet ir visai tiesiogiai; jei ne aktualiai, tai bent potencialiai, neišskleista forma šitas nežinojimo žinojimas visuomet glūdi mūsų pažinime. Tai aiškėja iš to, kas buvo sakyta apie žinojimo struktūrą ir prigimtį. Iš tikrųjų pirminė intuicija — objekto *aspektas*. Bet aspektas — tai ne atsitiktinė objekto dalis, kuri mums nieko

nesako apie tai, kokia yra kita, tiesiogiai mums neduota dalis, kuria iš dalies pasireiškia visas objektas. Aspektas yra tokia objekto percepcija, kuri išeina už savo ribų ir potencialiai turi savyje, anticipuoja kitus objekto aspektus arba mažų mažiausiai numato jų galimumą. Šiuo atžvilgiu aspektas (kiekviena atskira intuicija) turi dinamišką pobūdį. Kiek pažinimas netarnauja tiktai praktiniams tikslams ir neapsiriboja jais, jis turi akivaizdoje visą objektą, ir todėl kiekvienas atskiras objekto aspektas verčia mus nesustoti ties juo, nesitenkinti juo, bet pereiti prie kitų, papildomų aspektų. Toks pažinimo dinamizmas yra visai natūralus dėl to, kad pažinimas vyksta laike ir susideda iš atskirų šiek tiek susijusių aktų. Perėjimas nuo vieno akto prie kito gali vykti visokiomis kryptimis. Mes išeiname už turimo aspekto ribų arba tuo, kad kreipiamės į kitą, naują aspektą, arba tuo, kad įsigiliname į turimąjį aspektą ir iškeliame aikštėn atskirus jo elementus, dalis, detales ir t. t. Tai, kaip anksčiau jau buvo nurodyta, yra ekstensyvus ir intensyvus žinojimo augimas. Pastarasis augimas veda prie žinojimo logiško formavimo. Analizuodami intuicijos turinį, mes suskaidome ją į atskiras joje glūdinčias dalykų padėtis, o užfiksuodami šias padėtis, išreiškiame jas sprendiniais. Logiškai formuoto žinojimo ribose mes stebime tą pačią — plėtojimosi, skleidimosi — tendenciją. Kaip ir intuityvus objekto aspektas, sąvoka, apsprendžianti objektą ir jam atstovaujanti sprendinyje, pareina nuo tam tikro požiūrio, kuris sąlygoja sąvokos turinį. Šis požiūris neišvengiamai yra vienašališkas, ir objektui pažinti reikia jį papildyti kitais požiūriais, t. y. kitomis sąvokomis, kurios turi akivaizdoje tą patį objektą (pavyzdžiui, žmogus biologijos, sociologijos, etikos, religijos ir t. t. požiūriu).

Tačiau kiekviena sąvoka irgi yra tam tikra įvairybių vienybė ir todėl reikalinga vidinės determinacijos, t. y. analizės būdu turi būti išaiškinti ir iškelti aikštėn visi jos elementai, jos požymiai. Iš to aiškėja, kad kiekvienas žinojimas — ir pirminis, intuityvus, ir antrinis, logiškai formuotas — pasižymi sudėtinga struktūra. Jis ne tik aktualus, tiksliai apibrėžtas žinojimas, bet ir *potencialus* žinojimas, kuris turi būti išskleistas. Kitaip sakant, kiekvienas žinojimas turi du lygmenis: vienas — aktualaus žinojimo

lygmuo, kurį sudaro tai, kas turima omenyje, į ką nukreipta sąmonė, kas išreikšta sprendiniu, antras — potencialaus žinojimo lygmuo, kuris gali būti išskleistas iš aktualaus žinojimo arba analizės būdu, arba pereinant prie kitų aspektų, dalių, ypatybių, vienaip ar kitaip susijusių su turimu aspektu ir jį papildančių. Kaip tik šita būtina ir esminga žinojimo struktūros ypatybė — tai, kad jis kartu yra aktualus ir potencialus, susideda iš dviejų lygmenų — ir sąlygoja bei laiduoja tai, kad nežinojimo žinojimas yra galimas dalykas, kad žinojimas visuomet yra problemiškas ir *kad todėl jis turi skleistis ir plėtotis.* Taigi pažinimo dinamizmas būtinai susijęs su jo pažanga.

Iš to, kas sakyta, galima matyti, kad nežinojimo žinojimas, problemiškumas nėra grynai neigiamas fenomenas. Už jo neigiamos pusės slepiasi teigiama pusė, kuri visų pirma pasireiškia tuo, kad iš jo kyla tam tikri klausimai, tam tikros problemos, nurodančios, kokia kryptimi turi toliau plėtotis žinojimas. Problemų ir klausimų apibrėžtumas remiasi kaip tik potencialaus žinojimo lygmeniu, potencialia žinojimo puse. Tai galima paaiškinti ir kitaip — atsižvelgiant į tai, koks pažinime yra santykis tarp apriorinio ir aposteriorinio elemento, tarp logiškai formuoto pažinimo (bendrų sąvokų, principų) ir realių konkrečių faktų. Mes žinome, kad lig tik užfiksuojame tas atskiras dalykų padėtis, kurios glūdi intuicijoje, ir išreiškiame jas sprendiniais, mes pereiname į idealios būties (sąvokų) sferą. Bet ir ta sąvoka, kuri atstovauja objektui sprendinyje, ir ta, kuri jį apsprendžia kaip predikatas (*S* yra *P*), yra bendros sąvokos, kurios gali būti taikomos ne tik duotajam objektui, bet ir visai objektų klasei. Šiuo atžvilgiu kiekviena tokia sąvoka išeina už ribų to žinojimo, kuris liečia tik duotąjį objektą; pati tapusi determinacijos objektu, pritaikyta kitiems daiktams ir reiškiniams, ji kartu diferencijuojasi, t. y. kaip giminė susiskaido į jai priklausančias rūšis.

Antra vertus, atskiri mokslai sukaupia daug faktų ir stebėjimų, kurie iš pradžių atrodo visai skirtingi ir neturintys nieko bendra, bet smulkesnis jų nagrinėjimas, gilesnė analizė, kuri iškelia aikštėn įvairias juose glūdinčias dalykų padėtis, parodo, kad jie turi tam tikrus bendrus esminius bruožus, kad jie priklauso nuo to paties dėsnin-

gumo, ir tokiu būdu nustato tarp jų ryšį, sujungia juos į tam tikrą vienybę, t. y. į vienybę tos bendros sąvokos (giminės), kuri juos visus apima. Taigi intuicijos analizė vienodai yra ir žinojimo diferenciacijos (konkretizacijos), ir jo apibendrinimo (integracijos) priežastis. Kadangi tarp apriorinio ir aposteriorinio elemento žinojime nėra atitikimo ir vienais atvejais apriorinis elementas pralenkia aposteriorinį, kitais atvejais aposteriorinis pralenkia apriorinį, tai pažinimas visuomet neturi pastovios pusiausvyros, jame yra tam tikra įtampa, kuri priverčia jį plėtotis, varo jį pirmyn. Pagaliau žinojimas gali plėtotis ir grynai apriorinėje sferoje. Tos bendros sąvokos, kurios yra viso pažinimo pagrindas ir kurios apibrėžia atskiras būties sferas arba planus, vadinamosios kategorijos, yra neatskirtos viena nuo kitos, bet susietos būtinu (dažniausiai koreliatyvumo) ryšiu. Analizės būdu iškeliant aikštėn šitą ryšį, galima išaiškinti kategorijų savitarpio santykius ir priklausomybę bei surasti naujas kategorijų formas.

Tai yra vadinamasis *dialektinis* pažinimo plėtojimasis. Visose šiose žinojimo ypatybėse, būtent, kad jį lydi nežinojimo žinojimas, kad jis pasižymi problemiškumu, dinamizmu, kad jis visuomet kartu yra aktualus ir potencialus,— pasireiškia esmingiausias jo bruožas — *sistemingumas.* Iš tikrųjų to žinojimo, kurį sudaro atskiras objekto aspektas, potencialaus žinojimo lygmenį sudaro kiti jį papildantys aspektai. Neribotas šių aspektų visetas sudaro objekto kaip visybės žinojimą. Šitas žinojimas irgi turi savo potencialaus žinojimo lygmenį: tai jo santykis ir ryšiai su kitais objektais. Bet ir šitų objektų žinojimas turi tą pačią struktūrą. Taigi išeina, kad kiekvieno objekto žinojimas šiaip ar taip, tiesiogiai ar netiesiogiai yra susijęs su visų kitų objektų žinojimu arba, kitaip sakant, kad žinojimas pasižymi sistemine tendencija, kuri pasireiškia kiekviename jo plėtojimosi laipsnyje. Tai reiškia, kad pažinimas stengiasi apimti viena sistema visą pasaulį. Ir šita *sisteminė tendencija nėra subjektyvi, nėra laisva* proto konstrukcija (kaip mano idealizmas),— priešingai, ji turi objektyvų pamatą, joje atsispindi paties pasaulio, t. y. pažinimo objekto, vienumas. Sisteminė, visa apimanti vienybė — tai svarbiausias pažinimo principas, kuris vadovauja jo augimui ir plėtojimuisi.

MŪSŲ LAIKŲ GNOSEOLOGIJAI NAUJAI ORIENTUOJANTIS

I

XX a. trečdaliui praslinkus, galbūt jau pribrendo laikas atsigręžus mesti akį į tą kelią, kuriuo filosofija yra ėjusi per šitą laikotarpį. Lyginama su 1900 metais, filosofinės problematikos padėtis yra smarkiai pasikeitusi. Tatai aiškėja ne tik iš to, kad mūsų dienų filosofija iš naujo susidomėjo tokiais klausimais (pavyzdžiui, pagrindiniais metafizikos klausimais), kurie prieš 30 metų buvo išstumti iš mokslinės filosofijos ir laikomi neprieinamais moksliniam pažinimui, bet ir iš to, kad ir tos problemos, kurios XX a. pradžioje buvo aktualios, dabar įgijo kitą reikšmę ir yra kitaip sprendžiamos. Mūsų straipsnio uždavinys — kiek nušviesti šitą reikšmingą filosofinės problematikos pasikeitimą, trumpai apžvelgiant tuos klausimus, kurie liečia paties filosofinio pažinimo esmę bei sąrangą.

Pradėsim nuo metodo problemos. Mūsų amžiaus pradžioje šiai problemai priklausė svarbiausias vaidmuo, ypač vokiečių filosofijoje. Įvairios neokantizmo srovės bei mokyklos, kad ir nevienodai interpretavo I. Kanto mintis, visos turėjo tą patį tikslą: išaiškinti kriticizmo transcendentalinį metodą ir pritaikyti jį toms naujoms žinojimo sritims, kurios atsirado mokslui žengiant pirmyn ir plėtojantis. Visos filosofijos problemos buvo subordinuojamos metodo problemai. Ši tendencija itin aiškiai pasireiškė Marburgo mokykloje, kuri teorinę filosofiją („transcendentalinę logiką") apibrėžė kaip grynąjį metodų mąstymą. Tiesa, jau pirmame XX a. dešimtmetyje neokantizmas turėjo užleisti pirmą vietą E. Huserlio sukurtai fenomenologijai. Tačiau ir fenomenologija, kad ir daug kuo iš esmės skiriasi nuo kantizmo, vis dėlto pirmiausia orientuojasi į metodą. Fenomenologinis metodas sąlygoja tikrą 23

filosofinį pažinimą ir jam vadovauja. Jo pradmuo — ideali intuicija, suvokianti pačią būties esmę. Ši intuicija tiesioginė ir dalykinė. Ji tiesiogiai įžiūri pačius fenomenus (o ne juos pavaduojančius simbolius ir abstrakcijas). Bet imdamasi reiškinių (patirties), ji visiškai nesidomi tuo, kas juose empiriška, kas priklauso nuo jų faktiškumo, ir yra nukreipta *vien į tai, kas reiškiasi grynajai sąmonei* ir sudaro esminę fenomenų sąrangą. Tuo ji skiriasi nuo visų empirinių ir pozityvių mokslų. Šie mokslai remiasi faktais. Bet jų nagrinėjami faktai nėra atskiri juntami duomenys, tatai *reiškiniai*, sudarą tam tikrą įvairybių (elementų, dalių) vienybę ir pasižymį tam tikra ypatinga struktūra. Todėl reiškiniai gali būti pagaunami, kiek *suvokiama* jų struktūra. Kiekvienas pozityvus mokslas suponuoja jo tiriamų reiškinių suvokimą, bet pats jo neaiškina, t. y. neiškelia aikštėn suvokiamų reiškinių sąrangos (struktūros). Tai fenomenologinės analizės uždavinys.

Iš to aiškėja, kad filosofija yra kitų mokslų pagrindas ne tik objekto, bet ir metodo atžvilgiu. Tyrinėdama bendrus visos būties pradmenis, filosofija kartu nustato ir tą metodą, kuris pamatuoja ir įprasmina empirinio pažinimo metodus. Vien remdamasi fenomenologiniu metodu, filosofija pasidarė grynąja ontologija (būties mokslu) tikslia prasme ir kartu įgijo tikrai mokslinį pobūdį. Tokiu būdu, rodės, fenomenologija užbaigė tą filosofijos reformą, kuri buvo pradėta R. Dekarto, kuri rūpėjo I. Kantui, bet kuri nebuvo įvykdyta nei vieno, nei kito, būtent, jai pavyko pašalinti iš filosofijos visas metafizines supozicijas ir surasti tą pažinimo pradedamąjį punktą, kuris laiduotų visišką *jo įtikimumą*. Skleisdama fenomenologinę analizę ir taikydama ją visoms pagrindinėms pažinimo šakoms, filosofija, rodės, turėjo pasiekti tikrą tikslumą ir pasiekus *žengti pirmyn tuo pačiu tiesioginiu keliu, kuriuo eina ir* tiksliųjų mokslų raida. Tačiau šios viltys sužlugo. Kad ir kaip fenomenologija reikšminga ir vaisinga, plėtodamasi ji susidūrė su dideliais keblumais, glūdinčiais jos pačios prigimtyje.

Iš tikrųjų svarbiausias fenomenologijos reikalavimas yra tas, kad pažinimo metodas ištisai prisitaikytų prie pažįstamo objekto. Vien įsižiūrėjus ir įsiklausius į objektą galima suprasti jo ypatingą esmę. Vadinasi, kad pažinimas

vyktų, į objektą nukreiptas sąmonės aktas (intencija) turi atitikti objekto prigimtį. Bet sąmonės aktą sąlygoja visų pirma bendras sąmonės nusistatymas. Todėl ir vieno arba kito objekto suvokimo galimumas pareina nuo šio nusistatymo. Be tinkamo sąmonės nusistatymo objektas pažinimui yra tiesiog neprieinamas. Toks būtinas pažinimo ryšys su sąmonės nusistatymu reiškiasi ir pačiame fenomenologijos metode. Ideali intuicija, arba esmės žiūra, suponuoja *dalykinį* sąmonės nusistatymą tada, kai objektas stovi prieš subjektą kaip kažkas atskira ir savarankiška. Tačiau toli gražu ne visi reiškiniai prieinami šitam kontempliatyviam sąmonės nusistatymui (pavyzdžiui, visi *„išgyvenimai"* arba potyriai *tikslia prasme). Jiems suvokti* bei suprasti fenomenologija negali tenkintis viena tiesiogine žiūra, ji turi naudotis tokiais duomenimis, kurie priklauso nuo kito (nedalykinio) sąmonės nusistatymo. Žinoma, tai nepaneigia fenomenologinės intuicijos reikšmės, bet parodo, kad fenomenologija, atlikdama savo metodinį vaidmenį, neišvengiamai turi išeiti už ribų, kurias ji sau iš pradžių buvo nustačiusi.

Bet esama ir kitų aplinkybių, kurios liudija, jog fenomenologinis metodas nėra kažkas, kam užtenka savęs paties. Ideali intuicija sugeba apčiuopti fenomenų esmę vien išskirdama juos iš empirinės aplinkos ir atmesdama visus tuos momentus, kuriems turi įtakos išoriniai faktoriai. Vadinasi, *fenomenologija* negali apsieiti be tam tikros *abstrakcijos,* be tiriamųjų fenomenų *izoliavimo.* Antra vertus, ideali intuicija negalėtų pasiekti savo tikslo, jei ji nesusilietų tiesiog su pačiais fenomenais ir neaprėptų viso jų konkretumo, t. y. viso to, kuo reiškiasi tikra fenomenų esmė bei sąranga. Todėl fenomenologija turi itin rūpintis tuo, kad jos naudojama abstrakcija bei fenomenų izoliavimas nepanaikintų jų konkretumo. O šitam uždaviniui išspręsti vien idealios intuicijos dažnai neužtenka. Esama daug fenomenų, kurių prigimtis gali būti ištisai suvokiama tiktai iš jų santykių su kitais reiškiniais. Imamas atskirai fenomenas yra neryškus, nepermatomas, jis, taip sakant, pasilieka nebylus ir nepareiškia tyrinėtojui, kas jame svarbu bei esminga. Šia ypatybe pasižymi pirmiausia tie fenomenai, kurie *reikšmingi,* t. y. kurių esmė sąlygojama ir to, ką jie reiškia žmogui ir kokį vaidmenį

vaidina jo gyvenime. Toks yra, pavyzdžiui, ir pats pažinimas. Negalima visiškai suvokti jo esmės neatsižvelgiant į jo reikšmę ir vaidmenį žmogaus egzistavime. Kitaip sakant, šiais atvejais fenomenologinė analizė negali baigtis tiktai „stigmatine" (t. y. izoliavimu pagrįsta) intuicija, ji turi būti kartu ir „konspektyvi", t. y. aprėpti ir tuos santykius, kuriais fenomenas susijęs su savo aplinka. O toks konspektyvus suvokimas toli gražu nesutampa su gryna tiesiogine intuicija; jis dažnai vyksta aplinkkeliais ir pagauna fenomeno prigimtį iš to, kaip jis atsiliepia savo aplinkai. Būna atvejų, kai tenka jį pergudrauti, kad jis prabiltų ir parodytų, koks jis iš tikrųjų yra.

Iš to, kas pasakyta, galima padaryti tokią išvadą: ypatinga fenomenologinio metodo svarba filosofijai nekelia abejonių. Be jo dabartinė filosofija apsieiti nebegali. Vien šio metodo padedama ji pajėgia pagrįsti savo sistemines konstrukcijas tikrai ryškiomis ir gerai patikrintomis sąvokomis. Antra vertus, reikia pripažinti: fenomenologinis metodas neturi to universalumo ir savarankiškumo, kurį jam priskiria klasikinės fenomenologijos šalininkai. Kad pasidarytų iš tikrųjų vaisingas ir reikšmingas, jis turi būti papildomas kitų netiesioginių pažinimo metodų. O kokie yra šie pagalbiniai metodai? Į šitą klausimą negalima duoti bendro atsakymo. Tai pareina nuo tiriamosios problemos, t. y. nuo duotosios objektų rūšies (srities) ypatumų. Iš to aiškėja, kad metodo problemai filosofijoje nepriklauso ta centrinė vieta, kurią jai yra priskyrusi fenomenologija. Ir todėl suprantama, kad dabartiniu metu ji gerokai nustojo savo aktualios reikšmės.

II

Tačiau tuo vidinė fenomenologijos evoliucija nesibaigia. Ji ne tik nustūmė į antrą vietą metodo problemą, bet ir iškėlė aikštėn kelių kitų problemų aktualumą, esmingai jas pakeitusi ir naujai nušvietusi. O toks problematikos pakeitimas palietė pačios fenomenologijos esmę ir smarkiai atsiliepė fenomenologinio filosofavimo būdui bei pakraipai. Klasikinė fenomenologija remiasi ta supozicija, kad idealiai intuicijai padedant fenomenų esmė gali būti

tiksliai išskirta ir atitraukta nuo savo empirinės aplinkos. Kalbant gnoseologijos terminais tai reiškia: tarp žinojimo apriorinių (žinoma, ne tik formalių, bet ir materialių) ir aposteriorinių momentų arba elementų yra griežtas ir visiškai apibrėžtas skirtumas. Tai nulemia fenomenologijos uždavinį: ji turi išaiškinti šitą skirtumą ir aprašyti apriorinio žinojimo sąrangą bei turinį. Tačiau kaip tik šita supozicija kelia didelių abejonių. Visų pirma nėra tokio bendro kriterijaus, kuris leistų griežtai ir visados vienareikšmiškai skirti apriorinę ir aposteriorinę žinojimo šalį. Filosofijos ir ypač mokslo raida perša mums priešingą išvadą — kad, konkrečiai nagrinėjama, riba tarp apriorinės ir aposteriorinės žinojimo sferos yra reliatyvi ir judama. Žinoma, toks ribos neaiškumas ir judamumas gali pareiti nuo mūsų pažinimo empirinio netobulumo ir netikslumo. Bet jo pagrindas (priežastis) gali būti ir gilesnis bei esmingesnis. Nereikia išleisti iš akių, kad ideali intuicija, pagaudama ir užfiksuodama fenomeno esmę, visiškai abstrahuoja ją nuo vieno svarbaus faktoriaus — nuo realaus laiko. Tegul pats fenomenas vyksta laike, tegul laikiškumas sudaro esminę jo determinaciją,— pati jo esmė (jo „idėja") iškyla virš laiko veikimo sferos, ji esti antlaikinė ir šia prasme amžina, nekintama. Esmės nepareinamybėje nuo empirijos (empirinio buvimo) glūdi ir jos nepareinamybė nuo laiko. Bet kyla klausimas: kuo laiduojamas ir tikrinamas toks esmės nekintamumas ir antlaikiškumas? Vargu ar jis akivaizdus; jį paneigus jokia nesąmonė neatsiranda. Todėl galima spėti, kad esmės nekintamumas (antlaikiškumas) nėra absoliutus, bet tik reliatyvus, t. y. pareina nuo tam tikrų nepastovių sąlygų. Arba, tiksliau sakant: antlaikiškumas gali būti priskirtas fenomenų esmei vien *logine* prasme, kiek ji imama kaip idėja. Bet ontologiškai — ji *sąlygojama tokių faktorių*, kurie glaudžiai susiję su laikiškumu. Prie tokios koncepcijos kaip tik veda gilesnė pažinimo problemos analizė. Apibrėžiant pažinimo esmę negalima tenkintis vien stigmatišku požiūriu į jį ir nepaisyti visų tų santykių, kuriais pažinimas susijęs su gyvenimu. Toks apibrėžimas būtų mažų mažiausiai vienašališkas, neišsamus. Bet, šalia to, niekas mums nelaiduoja, kad jis nebus klaidingas, netikslus; nes jis gali priskirti pačiam pažinimui tai, kas pareina

nuo tam tikrų jį determinuojančių faktorių, kurių nebuvome įsidėmėję, ypatybių. Tie fenomenai, kuriais remiasi fenomenologinė pažinimo analizė, priklauso *žmogaus* pažinimo sferai. O žmogaus pažinimas nesudaro užbaigtos savarankiškos visumos, kuriai savęs užtektų. Jo struktūra, svarbiausios tendencijos, raida bei plėtojimasis sąlygojami tos funkcijos, kurią jis atlieka žmogaus egzistavime. Vadinasi, gyva ir konkreti žinojimo esmė gali būti suprasta tik atsižvelgiant į paties žmogaus prigimtį. O žmogaus prigimties pastovumas ir nepareinamybė nuo laiko — tai mitas, kuriuo tikėti mūsų laikų mokslas neleidžia. Nei biologiniu, nei sociologiniu, nei pagaliau doroviniu atžvilgiu žmogaus prigimtyje negalima surasti tokio nekintamo branduolio, t. y. tokios pastovių požymių visumos, kuri vienareikšmiškai apibrėžtų konkrečią jo esmę. Tatai — lemiamos reikšmės faktas, kuris privertė iš pagrindų peržiūrėti ir pertvarkyti visą aktualią filosofinę problematiką. Su tuo teko skaitytis ir fenomenologijai. Įdomu pažymėti, kaip palaipsniui pasikeitė fenomenologinio filosofavimo pakraipa. Vyresnioji fenomenologų karta (E. Huserlis, A. Pfenderis ir kt.) domėjosi pirmiausia formalių apriorinių žinojimo pradmenų nagrinėjimu. Jaunesnioji karta su M. Šeleriu priešakyje ėmė gvildenti materialinę apriorinės sferos pusę. Tai reiškia: fenomenologinio mąstymo fokusas nuo abstraktesnių problemų persikėlė prie konkretesnių, artimesnių pačiai tikrovei (realybei). O realybė, konkrečiai imama,— tai žmogaus aplinka (Umwelt), tas pasaulis, kurį jis ne tik pažįsta, bet ir kurį vertina bei veikia, žodžiu, kuriame iškerojęs visas jo gyvenimas. Štai kodėl iš naujo atsiranda žmogaus problema kaip pagrindinė dabartinės filosofijos problema, ir *filosofinė antropologija* pasidaro ta tyrinėjimo sritimi, kuriai skiria savo darbą žymiausi mūsų laikų mąstytojai (M. Šeleris, M. Heidegeris, K. Jaspersas).

III

Kartu ir ryšium su filosofine antropologija kaip aktuali dabartinės filosofijos tema iškyla dar kita problema — tai *faktiškumo* (Faktizität) problema*. Faktiškumas — tai ne empirijos (patirties) ir ne empirinio tyrinėjimo dalykas. Faktiškumas — nei patys gryni faktai, nei šių faktų suma arba rinkinys. Tatai — pačių faktų esminė, principinė šalis, galinti būti suvokta vien iš konkretaus faktų ryšio, iš konkrečios eigos įvykių, kuriuose žmogus reflektuodamas randa save, arba, kitaip sakant, iš tos esminės aktualios žmogaus situacijos, kuri nulemia jo santykiavimą su aplinkiniu pasauliu. Vadinasi, faktiškumo suvokimas yra ne kas kita, kaip šios aktualios situacijos supratimas, jos *ontologinė interpretacija*. Stengdamasi prisiartinti prie pačios realybės, tiesiog su ja susiliesti, filosofija turi atsižvelgti į tai, kaip ji konkrečiai reiškiasi žmoguje. O konkretų šios tikrovės reiškimąsi galima apibūdinti tik dviem dalykais: *faktiškumu* ir *aktualumu*. Žinoma, tai nereiškia, kad faktiškumo klausimu nubrėžiama visa filosofijos problematika. Bet, šiaip ar taip, tai vienas iš svarbiausių jos aspektų, kurį filosofija ilgą laiką buvo visiškai išleidusi iš akių ir kurio reikšmę tik dabar ji iki galo įsisąmonino.

Šiam naujam aspektui pasirodžius ir išėjus priekin, įvyko ir tolesnis filosofinės *problematikos pasikeitimas*. Ypatingą svarbą ne tik ontologijai, bet ir pažinimo teorijai įgavo *laiko problema*. Atidžiau įsižiūrėjus į istorinę filosofijos raidą, krinta į akis tas labai reikšmingas faktas, kad nuo pat pradžių jos pastangos šiaip ar taip nukreiptos į vieną siekinį — atsikratyti laikiškumo, išeiti iš tos sferos, kuri yra laiko galioje. Iš tiesų, lig tik filosofija pasirodė iš mitologijos gelmių, ji iškėlė klausimą: kas yra pirmoji visų daiktų pradžia, tas pradmuo, iš kurio viskas gimsta ir į kurį vėl viskas grįžta? Esmingiausia šio pradmens

* I. Kantas nagrinėjo bendras pažinimo (ir pažinimo objektų) *galimumo* sąlygas. Tas faktas, kad šios sąlygos yra realizuotos empiriniame žinojime ir empiriniame fenomenų pasaulyje,— grynai atsitiktinis, ir todėl jis pasilieka už I. Kanto filosofinės problematikos akiračio. Taip pat ir G. Hėgelis pabrėžė, kad vien tai, kas bendra, sudaro pasaulio substancinę, esminę būtį. Todėl ir G. Hėgelio dialektika, kad ir atsižvelgia į konkrečią fenomenų visumą, apeina faktiškumo problemą.

ypatybė ir yra ta, kad jis nesunaikinamas, pastovus, kad visų daiktų kitimai ir pakaitos jo neliečia. Juo daugiau filosofija plėtojosi ir gilėjo, tuo tiksliau ir aiškiau ji stengdavosi suvokti ir suformuluoti to pradmens nekintamumą ir antlaikiškumą. Platono idėjų teorijoje šis požiūris įgavo aiškiausią ir tobuliausią išraišką. Tikroji (grynoji) būtis — tai idėjų pasaulis, iškilęs virš laiko ir tapimo sferos, savo esme *amžinas ir tapatus*. O juntamųjų fenomenų sritis, priklausanti nuo laiko ir tapimo dėsningumų, yra netikroji, tariama būtis, t. y. būtis sumaišyta, susijusi su nebūtimi ir pasmerkta žūti bei nykti. Tatai — netobulas idėjų atvaizdas, *įgijęs buvimą iš savo amžino prototipo*. Net ir tose filosofijos teorijose, kurios pirmajam pradmeniui priskiria judėjimą arba bent tam tikrą dinamizmą, šitas judėjimas arba dinamizmas suvokiamas kaip kažkas statiška, tai, kas šalina ir laikiškumą, ir laike vykstantį kitimą. Net G. Hėgelio sistema šiuo atžvilgiu nesudaro principinės išimties, nes dialektikos eiga savo esme nesąlygojama laiko.

Tačiau ne filosofinėje spekuliacijoje pirmąkart atsirado ši būties ir laiko santykio koncepcija. Svarbiausioji jos tendencija yra įgimta pačiai mąstymo sąrangai ir atitinka natūralią mąstymo eigą ir vidinę raidą. Argi visas žmogaus pažinimas nesiremia sąvokomis? O sąvoka, atsakydama į klausimą: „Kas yra objektas?", iškelia jo „esmę", tai, kas fenomenuose ir daiktuose yra bendra, kas apriboja jų grupes ir rūšis, vadinasi, kas nepareina nuo individualizacijos požymių „čia" ir „dabar", t. y. kas nepriklauso nuo realaus laiko. Taigi pati pažinimo problema priverčia kreipti akis į idealią antlaikinę sąvokų (idėjų) sferą ir ne tik jai tarpininkaujant, bet ir joje pačioje ieškoti būties pradmenų. Maža to, ta pati tendencija pasireiškia ir ikimoksliniame pažinime, net juslinėje pagavoje. Tame pasaulio vaizde, kuris atsiranda kiekvieno žmogaus sąmonėje, pagrindinis struktūrinis elementas yra *daiktas*. O daiktas mūsų suvokiamas kaip tam tikra kūniška substancija, kurios savybės ir būsenos gali kisti, bet kuri pati, kol ji egzistuoja, išlieka tapati. Šalia to, pats daikto vaizdas savo struktūros atžvilgiu priklauso nuo erdvės, o ne nuo laiko. Vadinasi, natūralioji žmogaus pasaulėžiūra teikia pirmenybę tam, kas daiktuose šiek

tiek pastovu ir mažiau pasiduoda laiko įtakai. Tuo pačiu keliu eina ir mokslinis žinojimas, kuris medžiaginį pasaulį stengiasi aiškinti kaip užbaigtą tam tikrų pastovių elementų sistemą, valdomą nekintamų ir griežtai apibrėžtų dėsnių.

Tatai didelis A. Bergsono nuopelnas, kad jis pirmas iškėlė aikštėn ir tiksliau išaiškino principinę šios mąstymo ir pažinimo tendencijos reikšmę: ji kiek galėdama šalina laiką iš pasaulio vaizdo arba mažų mažiausiai įtraukia jį į tam tikrą statišką schemą, kuri gali būti gretinama su erdvės sąranga ir subordinuojama antlaikiniam dėsningumui. Tegul biologinė A. Bergsono nurodytos tendencijos interpretacija yra nepakankama ir net klaidinga, bet ta juslinės pagavos ir erdvės bei laiko santykių analizė, kuri buvo jo pradėta ir paskui kitų filosofų varoma toliau, rodyte parodė, kad pats filosofijos pradedamasis punktas yra problemiškas dalykas, reikalaująs patikrinimo ir pamatavimo. *Visiškai ne savaime suprantama, kad būtis* ontologiniu atžvilgiu yra pirmesnė už tapimą, arba, kitaip sakant, kad pirmasis būties pradmuo (arba pradmenys) yra nekintamas, amžinas, antlaikinis; ir kad, priešingai, ta realybė, kuri priklauso nuo laiko, yra antrinė ir nesavarankiška. Tas faktas, kad mūsų pažinimas negali apsieiti be bendrų nuo laiko nepareinančių sąvokų ir kad jis visuomet linkęs tapimo pagrindan padėti kurį nors pastovų, antlaikinį pradmenį, negali pateisinti arba pamatuoti šios būties koncepcijos; maža to, jis pats turi būti aiškinamas.

Šitą bendrą formalią abejonę stiprina dar kita reikšminga aplinkybė: visi sistemingi ligšioliniai mėginimai išvesti tapimą iš pradmenų, nepriklausančių nuo laiko, nepasisekė, ir toks nepasisekimas ne atsitiktinis. Laikas ir laikiškumas yra kažkas ypatinga, su niekuo nesulyginama, tai, kas nesiduoda aiškinama kitais principais. Todėl arba visoms filosofinėms teorijoms, kurios teikia pirmenybę nekintamiems ir antlaikiniams pradmenims, stinga nuoseklumo (nejučiomis jos viena ar kita forma suponuoja laiką), arba jos visiškai apeina laiko problemą ir nepastebi principinės jos svarbos.

IV

Pagaliau ir mokslinio patyrimo plitimas bei mokslinių teorijų skleidimasis išardė faktinį šios koncepcijos pamatą, t. y. visas tas jos supozicijas, kurios, rodės, atitiko tikrovę. Apskritai šitą pažinimo raidos kryptį galima taip apibūdinti: ta būties sfera, kuri laikoma nepriklausoma nuo laiko, vis labiau siaurėja ir nyksta, tuo tarpu tapimo bei laikiškumo sfera nuolat plinta ir pamažėle apima visą žmogui prieinamą tikrovę.

Pirmučiausia šitas procesas palietė juntamąjį pasaulį ir iš pagrindų pakeitė jo mokslinį supratimą. Heraklito Tamsiojo posakis *panta rei* visiškai pripažįstamas ir mūsų laikų gamtos mokslų. Daiktų pastovumas ir substancialumas pasirodė esąs tiktai iliuzija, arba, tiksliau sakant, toks fizinių reiškinių aspektas, kuris pareina ne tiek nuo pačios gamtos, kiek nuo žmogaus psichofizinės organizacijos ir jo pagavimo aktų struktūros. Arčiau įsižiūrėjus paaiškėjo, kad daiktai yra ne kas kita, kaip tam tikros iškarpos iš gamtoje vykstančių fizinių procesų, tam tikri veikiamosios vienybės arba medžiaginės energijos kompleksai, kuriems priskiriamas pastovumas (ir substancialumas) vien todėl, kad jų kitimas, lyginamas su žmogaus organinio egzistavimo ritmu, yra daug lėtesnis ir negali būti tiesiogiai stebimas.

Tačiau kad ir kaip mokslinė fizinio pasaulio koncepcija skiriasi nuo naiviosios pasaulėžiūros, pamatinis jos požiūris lieka toks pat, bent jau klasikinės fizikos požiūris, nes ji savo konstrukcijos pagrindan deda tam tikras konstantas, t. y. tokius pastovius faktorius, kurių tapatybės visiškai neliečia tapimas. Tai, pirma, tie paskutiniai elementai, iš kurių susidaro medžiaga (atomai arba elektronai), ir medžiagos arba energijos kiekis, antra — tokie formalūs ir struktūriniai faktoriai, kaip trimatė erdvė ir gamtos dėsniai, t. y. visos tos priežastingumo specifikacijos, kurios sąlygoja medžiaginių elementų ir jų kompleksų santykius erdvėje ir laike.

Prie šių konstantų reikia priskirti ir vadinamuosius loginius dėsnius, laiduojančius visų gamtos reiškinių ir jų santykių apibrėžtumą. Kiek pripažįstamas mokslinio

pažinimo objektyvumas, objektivi jų reikšmė negali kelti abejonių.

V

Radikalus lūžis mokslinėje pasaulėžiūroje prasidėjo nuo to meto, kai konstantų pastovumas pasidarė abejotinas, t. y. kai tikėjimas jų nekintamumu susidūrė su jam prieštaraujančiais faktais. Tiesa, ne visos nurodytos konstantos yra vienodos rūšies ir vienodos reikšmės. Vienos pasižymi grynai formaliu pobūdžiu ir, rodos, būtinai susietos su pačia fenomenalaus pasaulio struktūra, todėl transcendentalizmo šalininkai priskiria joms apriorinių principų galią. Kitos konstantos yra ne kas kita, kaip supozicijos, be kurių mokslas negali apsieiti, bet kurių būtinumas nei akivaizdus, nei gali būti įrodytas. Pagaliau esama dar trečios rūšies konstantų, gautų iš patyrimo apibendrinimo būdu. Šių konstantų pastovumas nebūtinas. Tolesnis patyrimo plėtojimasis gali parodyti, kad jų pastovumas tik reliatyvus arba net tariamas. Kai dėl bendrų supozicijų arba postulatų, kuriais remiasi mokslas, tai jų gnoseologinė reikšmė dar neaiški ir ne visai apibrėžta. Galbūt tai tik pasisekę spėjimai, pranokę empirinį apibendrinimą. Bet galbūt mokslui žengiant pirmyn pavyks redukuoti juos į tam tikrus apriorinius pradmenis. Šiaip ar taip, žinojimo sąrangai ir esmei principinę svarbą teturi pirmosios rūšies konstantos. Apriorinis jų būtinumas laiduoja ir pažinimo pradmenų antlaikiškumą. Paneigus šį būtinumą griūva ir tvirtas žinojimo pamatas. O kaip tik šia linkme eina mūsų laikų mokslo raida. Štai kodėl dabartinė matematikos ir fizikos pradmenų krizė smarkiai atsiliepia ir gnoseologijai.

Nurodykime keletą pavyzdžių. Savo transcendentalinėje estetikoje I. Kantas nustatė ir pamatavo erdvės aprioriškumą. Begalinės, vienodos, trimatės erdvės žiūra (vaizdas) esanti būtina fenomenalaus pasaulio sąlyga. Šiai koncepcijai pritarė filosofų idealistų dauguma, bet ir tarp matematikų, kurie domėjosi filosofiniais geometrijos pagrindais, ji turėjo nemaža šalininkų. I. Kanto tezėje glūdi du tvirtinimai: 1) kad kita (neeuklidinė) erdvės struktūra negali būti nei mąstoma, nei vaizduojama ir 2) kad feno-

menalaus pasaulio ribose Euklido geometrija atvaizduoja realios erdvės sąrangą. Mūsų laikais nei vieno, nei antro tvirtinimo negali būti laikomasi, bent jau ta prasme, kuri jiems buvo priskiriama I. Kanto laikais. Pirmiausia, nuodugnesnis geometrijos pradmenų nagrinėjimas išaiškino, kad Euklido geometrija toli gražu nepasižymi loginiu būtinumu ir kad remiantis kitomis aksiomomis galima sudaryti nemaža neprieštaringų geometrinių sistemų, visai skirtingu būdu apibrėžiančių erdvės prigimtį (pavyzdžiui, N. Lobačevskio, B. Rymano geometrijos). Tiesa, toks geometrinės aksiomatikos sąlygiškumas dar neįrodo I. Kanto tezės klaidingumo. Jei tegali būti įsivaizduojama (vaizdinga) vien homogeninė trimatė erdvė ir jei ji kartu atitinka juntamojo pasaulio sąrangą, vadinasi, euklidinė geometrija išlaiko savo apriorinę galią. Tačiau pasitvirtinus ir įsigalėjus reliatyvumo teorijai, tenka visiškai atsisakyti nuo formaliai apriorinio geometrijos supratimo ir pripažinti, kad realioji erdvė — tai ne kažkas tuščia ir be jokių fizinių savybių, o fizinių jėgų laukas, kurio struktūra pareina nuo jame išplitusios energijos pasiskirstymo ir kinta jėgų potencialui kintant. Tokiu atveju erdvė yra neatskiriamai susijusi su laiku, ir geometrija — tai ne savarankiškas formalus mokslas, ji glaudžiai susijusi su fizika ir su jos empirine raida. Kitaip sakant, geometrija, kaip realiosios erdvės mokslas, nustoja buvusi grynai apriorinė disciplina, o jos nustatomų konstantų pastovumas pasirodo esąs reliatyvus ir priklausąs nuo empirinių faktorių. Žinoma, tai nereiškia, kad Euklido geometrija neteko savo mokslinės vertės, bet tai reiškia, kad ji atlieka tik funkciją idealios schemos, kuri gali būti taikoma žmogaus aplinkai, bet kuri toli gražu neatitinka realios fizinio pasaulio sąrangos.

Kitas pavyzdys — medžiagos ir masės sąvokų evoliucija. Medžiaga — tai tuščios erdvės priešingybė. Šios sąvokos koreliatyvios; mažų mažiausiai taip jos atrodo mąstymui, kuris remiasi mūsų kasdieniniu patyrimu. Vaizdingas medžiagos prototipas — tai kietas kūnas (daiktas), o ne skystis arba dujos. Jis yra visų fizinių savybių turėtojas, jo prigimtimi remiasi kaip tik tie ypatumai, kuriais mums reiškiasi medžiagos realybė — masė, svoris, atsparumas. Todėl kieti kūnai sudaro, taip sakant, mūsų aplinkinio

pasaulio griaučius. Paties žmogaus kūnas — šiek tiek kietas, ir visų pirma kieti kūnai gali būti jo panaudoti kaip įrankiai, kuriais jis veikia bei keičia savo aplinką. Pagaliau kieti kūnai tarnauja ir pažinimo tikslams (ir praktiniams, ir teoriniams), jie atlieka mato ir saiko funkciją, nes, palyginti su skysčiais ir dujomis, pasižymi erdvinės formos ir didumo pastovumu. Atsižvelgiant į visas minėtas kietų kūnų ypatybes, rodos, visai natūralu manyti, kad ir medžiagos elementai yra ne kas kita, kaip mažiausi kieti kūnai (korpuskulės). Tuo remiantis kitos medžiagos būsenos — skystumas, dujiškumas ir jų kitimai — gali būti aiškinamos kaip tam tikro erdvinio medžiagos pasiskirstymo rezultatas. Nuo senovės iki mūsų laikų *atomistinė* teorija praėjo ilgą ir gana komplikuotą evoliuciją. Tačiau kol medžiaga buvo laikoma substancialiu fizinio pasaulio pradmeniu ir statoma prieš tuščią erdvę, atomai išlaikė kietų kūnų pavidalą ir ypatumus (svorį, masę, atsparumą).

Bet nuo to meto, kai įsigalėjo elektromagnetinė teorija, kuri ne tik suvienijo skirtingas fizikos šakas, bet ir subordinavo chemiją fizikai, kietas kūnas nustojo buvęs medžiagos prototipu. Atomo kaip fizinio pasaulio paprasčiausio elemento vietą užėmė elektronas ir protonas*. O elektronas ir protonas nėra medžiaginės dalelės arba korpuskulės tikra prasme; nors jiems ir turi būti priskiriama masė, bet šita masė pareina pirmiausia nuo elektrinio krūvio ir jo įtampos. Ir jei fizika kalba apie rutulišką elektronų (ir protonų) formą ir jų diametrą, tai tuo žymimas vien mažiausias nuotolis, kuris galimas tarp dviejų elektronų centrų. Vadinasi, į kiekvieną elektroną arba protoną reikia žiūrėti kaip į tam tikrą jėgos arba energijos centrą, nepriklausantį nuo jokio medžiaginio jų turėtojo. Iš to aiškėja, kad medžiaga nėra pirminis fizinio pasaulio pradmuo, o yra antrinis, arba išvestinis, fenomenas. Masė ir svoris yra esminės ne tik medžiagos, bet ir kiekvienos energijos rūšies ypatybės. Todėl kūno kinetinei arba šilumos energijai didėjant, didėja ir jo masė. Vadinasi, medžiagos kiekis nepastovus, medžiaga gali virsti viena arba kita energijos forma, ir atvirkščiai. Štai

* Dabar, po neutrono ir pozitrono atradimo, elektronų teorija kiek susikomplikavo.

kodėl galima spėti, kad medžiaga yra ne kas kita, kaip ypatinga energijos rūšis. Bet jei taip, jei energija yra medžiagos, o ne medžiaga energijos pagrindas ir jei energijai nereikia substancialaus (medžiaginio) jos turėtojo, tai, rodos, griežtas skirtumas tarp erdvės ir medžiagos nyksta ir abu priešingumo nariai suartėja. Medžiagos dalelės, būdamos energijos centrai, iš esmės nesiskiria nuo jas supančio jėgų lauko; jos gali būti suvokiamos kaip ypatingos šio lauko modifikacijos, kaip tokie jo taškai, kuriuose jėgų įtampa pasiekia itin aukštą laipsnį ir nusistovi tam tikra statiška pusiausvyra.

Ryšium su šia nauja erdvės bei medžiagos ir jų santykių koncepcija dabartinėje fizikoje atsirado labai reikšminga tendencija — suderinti ir sujungti į sisteminę vienybę dvi priešingas fizikines energijos teorijas, kurios iki šiol buvo laikomos viena kitą šalinančiomis,— Dž. Maksvelio elektromagnetinių bangų teoriją ir korpuskulinę teoriją. Pirmoji kinetinę energiją laiko eterio bangų virpėjimu, vadinasi, priskiria energiją pačiam veikimo laukui. Todėl eterio bangavimas esąs tolydinis procesas ne tik ta prasme, kad jis tolydžiai plinta erdvėje, bet ir ta, kad visi jo kitimai (greitumo, intensyvumo atžvilgiu) yra tolydūs ir pereina visas tarpines fazes tarp pradedamojo ir baigiamojo laipsnio. Pagal korpuskulinę teoriją, priešingai, energija gali būti išleidžiama ir įsiurbiama vien tam tikrais ribotais kiekiais, kurie visi yra mažiausiojo kiekio — kvanto — kartotiniai. Vadinasi, kvantas šioje teorijoje vaidina atomo vaidmenį, todėl energijos lygio pakilimas ar nukritimas vyksta šuoliais. Kruopščiausias faktų nagrinėjimas ir eksperimentinis abiejų teorijų tikrinimas parodė, kad fizika negali apsieiti nei be vienos, nei be antros ir kad reikia jas šiaip ar taip sujungti į sisteminę vienybę. Šitą uždavinį sprendžia naujausios L. de Broilio, E. Šrėdingerio, V. Heizenbergo ir P. Dirako teorijos. Tuo tikslu jie į fiziką įvedė naują — *medžiaginių bangų* — sąvoką, kuri gali būti taip paaiškinta: kiekvienas medžiaginis taškas (mažiausias medžiagos elementas) nėra paprastas taškas, užimąs tiktai vieną tiksliai apibrėžtą vietą, jis yra kartu tam tikra bangų puokštelė (Wellenpaket), išplintanti mažesnėje ar didesnėje sferoje. Nurodydamas medžiaginio taško vietą, fizikas gali būti visiškai

tikras vien tuo, kad taškas yra šios sferos ribose, bet tikslią jo vietą kuriuo nors momentu jis sugeba apibrėžti tiktai su tam tikra didesne ar mažesne tikimybe. Mums nėra reikalo daugiau gilintis į svarbiausias šios teorijos idėjas,— ir patys fizikai dar nesutarė, kaip ji turi būti tiksliai suformuluota ir sistemingai išskleista. Šiaip ar taip, bendra jų minčių pakraipa nekelia abejonių: medžiaga ir erdvė iš konstantų, turinčių tiksliai apibrėžtą substancialią struktūrą, paverčiamos kintamaisiais, kurie gali būti determinuojami tik apytikriai tam tikros sistemos ribose. Medžiaginis taškas, kuris lydimas bangų puokštelės arba net sutampa su ja, neturi beveik nieko bendra su įprastu mums kieto kūno vaizdu. Taip pat ir medžiaginių bangų išplitimo sfera netapati Euklido erdvei, nes šių bangų virpėjimas vyksta vadinamojoje konfigūracinėje erdvėje, kurios matmenų skaičius didesnis už tris ir kinta pagal laisvumo laipsnių kiekį.

VI

Tačiau visiems šiems samprotavimams galima prikišti, jog juose neskiriamos ir net suplakamos gnoseologinė ir ontologinė tiriamosios problemos pusė. Atsižvelgiant į pagrindinių fizikos idėjų performavimą galima vien prieiti prie išvados, kad tie pradmenys, kurie iki šiol buvo laikomi konstantomis, pasirodė nesą pastovūs ir todėl turi būti pakeisti kitomis tikromis, t. y. pačia tikrove pagrįstomis, konstantomis. Vadinasi, nurodytasis idėjų performavimo procesas apibūdinąs tiktai gamtos mokslų evoliuciją, o ne pačios būties (realybės) sąrangą, todėl jis visai neprieštaraująs tam, kad realaus pasaulio pagrindas yra tam tikri nekintami pradmenys. Maža to, mes turime net pripažinti arba spėti, kad tokios konstantos yra esminis gamtos savitumas, nes mokslas apskritai negali apsieiti be konstantų, ir visos jo determinacijos remiasi viena arba kita konstantų sistema. Tačiau toks priekaištas išleidžia iš akių tą ypatingą kryptį, kuria vyksta fizikinių idėjų performavimas. Jis nesibaigia tuo, kad viena konstanta užleidžia vietą kitai, bet, šalia to, pasižymi dar dviem reikšmingais bruožais: 1) konstantų

(pastovių principų) skaičius vis mažėja ir 2) jos vis labiau nustoja savo apriorinio būtinumo bei apibrėžtumo ir pavirsta arba paprastais empiriniais dydžiais, kurių pastovumas yra tik reliatyvus, arba idealiomis schemomis, vien apytikriai atitinkančiomis realybę, bet neatvaizduojančiomis jos tikros, objektyvios sąrangos. Tatai liudija ir minėti pavyzdžiai. Jei erdvė, pagal A. Einšteino teoriją, yra kažkas panašu į moliuską, kurio struktūra bei tįsumas kinta, tai galimas daiktas, kad šie kitimai liečia ir erdvės matmenis, t. y. kad matmenų kiekis priklauso nuo aktualiai erdvėje vykstančių fizinių procesų. Visišką nekintamumą reliatyvumo teorija priskiria vien grynai formaliam *momentui*, būtent tam *matematiškam dėsningumui*, kuris nusako skirtingų koordinačių sistemų savitarpio santykius; leisdamas tyrinėtojui pasirinkti koordinačių sistemą savo nuožiūra ir pereiti nuo vienos sistemos prie kitos tyrinėjimo rezultatams nekintant, šis dėsningumas kartu laiduoja gamtos dėsnių pastovumą (Invarianz) ir nepareinamybę nuo pasirinkto stebėjimo punkto.

Medžiagos, netekusios pastovios substancijos reikšmės, vietą dabartinėje fizikoje užėmė energija. Bet energijos nekintamumas pasibaigia jos *kiekiu*. Nors energijos išsilaikymo principas ir sudaro kertinį gamtos mokslų akmenį, tačiau jis vaidina vien būtino postulato vaidmenį, ir gali pasirodyti, kad tikrovei jis galioja vien apytikriai*. *Taigi jei esama gamtos mokslų pažangos, jei mūsų laikų* fizika yra giliau ištyrusi gamtą ir labiau prisiartinusi prie pačios tikrovės negu praeitų epochų teorijos, tai tenka pripažinti, kad tradicinė koncepcija, pagal kurią gamtos sąranga yra pastovi ir remiasi tam tikra absoliučių konstantų sistema, vis daugiau nustoja faktinio pagrindo.

Tiktai viena realių konstantų rūšis, rodos, sudaro išimtį: tai gamtos dėsniai, nusaką fizinių reiškinių ryšį kokybės ir kiekybės atžvilgiu. Jie visi — priežastingumo principo atmainos bei specifikacijos, ir jų tikslumas bei griežtumas plaukia iš to geležinio būtinumo, kuriuo pasižymi šis pradmuo. Tatai bendras visų tiksliųjų gamtos mokslų

---

* Įdomu pažymėti, kad viena iš tų konstantų, *kuriomis remiasi* naujausios fizikos teorijos,— tai *šviesos greitis*, t. y. grynai empirinis dydis, dėl kurio negalima būti tikram, ar tolesni bandymai neįrodys jo kintamumo.

pamatas: jie galioja tik tiek, kiek objektyvus yra priežastingumo dėsnis. Tiesa, nuo D. Hiumo laikų empiristinė filosofija abejojo realiu jo būtinumu ir visuotinumu. Bet patys gamtos mokslai niekuomet nenustojo kliovęsi objektyvia jo reikšme ir naudojosi juo kaip universaliu aprioriniu principu.

Tačiau dabar negalima abejoti, kad ir šita tradicinės mokslinės pasaulėžiūros tvirtovė griūva. Iš tikrųjų nuo to laiko, kai pavyko nustatyti, kad atomas nėra paprastas medžiagos elementas, o elektronų bei protonų sistema, kurios fizinės ir cheminės savybės pareina nuo jos vidinės struktūros ir joje vykstančių elektromagnetinių procesų, atominė fizika (mikrofizika) pasidarė visos makrofizikos (molinės fizikos) pamatas. O mikrofizika ne tik kiekybiniu atžvilgiu skiriasi nuo makrofizikos. Įsigilinus į intraatominių reiškinių tyrinėjimą paaiškėjo, kad priežastingumo principas ta prasme, kurią jam priskiria klasikinė fizika, jiems negalioja. Tai reiškia: kvantų mechanikos, kuriai priklauso intraatominiai procesai, ribose gamtos dėsniai neleidžia mums grynai vienareikšmiškai nusakyti kiekvieno reiškinio vyksmą (pavyzdžiui, judančio elektrono padėtį bei greitį bet kokiu momentu); visos tyrinėtojo nustatomos determinacijos lieka tik apytikrės, t. y. *pasibaigia didesne ar mažesne tikimybe*, kurios laipsnis valdomas didžiųjų skaičių dėsnio. Kitaip sakant, mikrofizikoje gamtos dėsniai liaujasi buvę tikslūs ir pavirsta statistiniais dėsniais. Kaip suprasti tokį mikrofizikos reiškinių neapibrėžtumą? Ar tai pareina nuo stebėtojo prigimties ir stebėjimo (bandymo) sąlygų, t. y. nuo naudojamų prietaisų netobulumo, nuo žmogaus jutimų netikslumo, pagaliau nuo jo baigtinumo, kuris jam kliudo apžvelgti bei aprėpti visas tiriamąjį reiškinį veikiančias aplinkybes ir tiksliai apskaičiuoti jų įtakos laipsnį? Arba šis neapibrėžtumas glūdi pačiuose fenomenuose, objektyviose jų ypatybėse? Jei jis būtų subjektyvios kilmės, idealus stebėtojas pajėgtų jį pašalinti ir tikimybės aukštutinė riba prilygtų vienetui. Bet iš tikrųjų, kaip parodo bandymai, ši riba žemesnė už vienetą. Vadinasi, minėtojo neapibrėžtumo priežasties reikia ieškoti pačių mikrofizinių reiškinių prigimtyje, t. y. tokioje jų ypatybėje, kuri nesuderinama su tiksliu priežastingumo pradmens galiojimu.

Kokios yra tos bendros sąlygos, nuo kurių priklauso objektyvi priežastingumo reikšmė? 1. Nustatyti, kad du reiškiniai *A* ir *B* susieti priežastingumo ryšio, t. y. kad *A* vienareikšmiškai sąlygoja *B* ir atsiradus *A* kiekvieną kartą pasikartoja ir *B*, galima vien tuo atveju, jei tuos reiškinius įmanoma šiek tiek izoliuoti. Tokia izoliavimo galimybė turi ir savo objektyvų pamatą, t. y. pareina nuo to, kad pats tiriamasis procesas yra šiek tiek savarankiškas ir nesąlygojamas kitų kartu vykstančių procesų. 2. Kur galimas izoliavimas, ten galimas ir tų pačių (arba vienodų) sąlygų pasikartojimas, kuris leidžia padaryti induktyvinį apibendrinimą, kitaip sakant, ten proceso eiga (reiškinių ryšys) nepriklauso nuo realaus (pasaulinio) laiko. Todėl visi klasikinės fizikos nustatyti gamtos dėsniai (išskyrus vien antrąjį termodinamikos principą) nesiskaito su realiu laiku ir vienodai galioja kiekvienam laiko momentui.

Tyrinėjant mikrofizinius reiškinius šios priežastingumo objektyvaus galiojimo sąlygos negali būti įvykdytos, ir štai kodėl. 1. Realus laikas neapverčiamas. Visi fiziniai procesai vyksta tam tikra antrojo termodinamikos principo apibrėžta pakraipa. Pasaulio kaip visybės gyvenimas yra ne ciklinis, o istorinis, ir todėl nė viena konkreti pasaulio būsena negali pasikartoti absoliučiai. 2. Šalia to, dėl visų pasaulio dalių sąryšio nėra ir negali būti tokių procesų, kurie būtų visiškai savarankiški ir neveikiami aplinkinių (šalutinių) sąlygų. Makrofizikos tiriamų reiškinių *izoliacija pasiekiama vien tuo būdu, kad nepaisoma* visų tų faktorių, kurių įtaka mažai atsiliepia nagrinėjamo proceso eigai. Be to, izoliavimą palengvina ir kokybinis juntamų reiškinių įvairumas, leidžiąs tyrinėtojui tiksliai skirti vieną rūšį nuo kitos. Mikrofizikoje, kur turime reikalą su elementariais procesais, priešingai, nėra nei tokio reiškinių kokybinio įvairumo — atominiai ir intraatominiai procesai baigiasi elektronų judėjimu, elektromagnetinių ir medžiaginių bangų virpėjimu,— nei tokių aplinkybių, kurių įtaka galėtų būti ignoruojama; vadinasi, norint apibrėžti mikrofizinio reiškinio vyksmą, reikia atsižvelgti į visus be išimties veikiančius faktorius, taigi ir į tą poveikį, kurį tam tikras fenomenas patiria dėl paties eksperimento aplinkybių. Bet kur negalima izoliuoti, ten nega-

lima abstrahuotis ir nuo realaus laiko bei priklausomos nuo jo aktualios pasaulio būsenos, ir todėl iš tikrųjų netenka kalbėti apie atskirą šiek tiek savarankišką procesą, kuris erdvės ir kitų jam priklausančių aspektų atžvilgiu būtų vienareikšmiškai apibrėžtas*.

Kokia gi išvada plaukia iš to, kas buvo pasakyta apie mikrofizikos savitumą? Izoliuodamas tiriamuosius reiškinius ir nepaisydamas realaus laiko, gamtininkas ypatingos abstrakcijos būdu nustato tam tikrą idealią plotmę, kuria gvildena reiškinių ryšį bei pareinamybę. Tiktai šios plotmės atžvilgiu jis gali pasiekti tikslių ir vienareikšmių rezultatų. Bet mikrofiziniams reiškiniams šita metodiška abstrakcija negali būti taikoma tokiu pat būdu kaip makrofizikos fenomenams. Antra vertus, fizika negali apsieiti be izoliavimo metodo, nes tik jis laiduoja priežastinio ryšio apibrėžtumą. Todėl mikrofizikoje ideali tyrinėjimo plotmė turi būti nustatyta kitokiu, atominių ir intraatominių procesų prigimtį atitinkančiu būdu: tyrinėtojas čia atsižvelgia ne į atskirą elementarų procesą, bet į tam tikrą jų grupę arba aibę, susidedančią iš kuo didesnio atvejų kiekio, ir statistiškai apskaičiuoja toje grupėje vyraujančią bendrą tendenciją arba pakraipą. Vadinasi, ši tendencija apibūdina realią tiriamųjų fenomenų visumos eigą, bet atskiro individualaus proceso atžvilgiu ji — ideali, nes nustato vien jo galimumo laipsnį, jo didesnę ar mažesnę tikimybę.

Taigi mes matome, kad į priežastingumą negalima žiūrėti kaip į nepriklausomą nuo laiko objektyvų (tikslia prasme) dėsnį, valdantį gamtos reiškinius ir griežtai nulemiantį jų eigą. Tatai — ne kas kita, kaip ideali schema, tik apytiksliai atitinkanti realybę ir todėl neapibrėžianti jos vienareikšmiškai. O toks apytikslis priežastinio ryšio pobūdis pareina kaip tik nuo to, kad jis neatsižvelgia į realų laiką, t. y. į tą sąlygą, kuri specifiniams priežastingumo pasireiškimams — gamtos dėsniams — turėtų laiduoti konstantų pobūdį.

---

* Plg., kas anksčiau buvo pasakyta apie medžiaginio taško judėjimą.

VII

Liko dar viena, svarbiausia konstantų rūšis, kuri yra visų kitų pagrindas. Tai vadinamieji *loginiai dėsniai*, kuriais remiasi viso žinojimo apibrėžtumas. Bet žinojimui gali būti priskiriama objektyvi reikšmė vien tuo atveju, jei jo apibrėžtume atsispindi pačios būties apibrėžtumas. Todėl kyla klausimas: ar iš tikrųjų loginiai principai vaidina ontologinių konstantų vaidmenį?

Nuodugnesnė įvairių realios būties rūšių analizė rodyte įrodo, kad nė viena iš jų tiksliai neatitinka loginio vienareikšmiškumo ir apibrėžtumo reikalavimų*. Iš tiesų, jei apžvelgsime visų pirma nuo subjekto priklausomą dalykinę būties sferą — mūsų pagavas, vaizdinius, sapnus,— tai visuose šiuose fenomenuose šiaip ar taip pasirodo didesnis ar mažesnis neaiškumas, neryškumas arba painumas, t. y. viena ar kita juntamo loginio neapibrėžtumo atmaina. Žinoma, šitas neapibrėžtumas tėra reliatyvus ir tesireiškia tam tikrų determinacijų ribose**, tačiau jis sudaro tokią fenomeno žymę, kuri ypatingu būdu apibūdina juslinį jo pavidalą. Panašus neapibrėžtumas, ypač lokalizacijos ir formos atžvilgiu, būdingas ir visiems juntamiems nedalykinio pobūdžio reiškiniams (pavyzdžiui, šviesos ir šešėlio atmainoms, girdėjimo įspūdžiams ir kt.). Šiek tiek kitaip atrodo loginių principų santykis su nepriklausoma nuo subjekto fizine būtimi. Bet ir čia mes nerandame visiško arba tobulo adekvatumo. Reali būtis, kaip žinome,— tai ne pastovių daiktų pasaulis, o nesiliaujamas tapsmas ir keitimasis, valdomas laiko. Bet tai, kas tampa bei kinta, kiekvienu esamuoju tapimo arba keitimosi momentu yra *apeiron*, t. y. kažkas neužbaigta, dar ne visiškai apspręsta, kame glūdi skirtingų galimybių daugiariopumas. Šiuo atžvilgiu tapsmui (keitimuisi) trūksta vienareikšmio apibrėžtumo. Tiesa, tai nereiškia, kad loginiai principai jam visiškai negalioja. Tapsmo neapibrėžtumas yra ne statiškas, o dinamiškas. Iš visų galimybių, kurios slypi kiekvienoje aktualioje situacijoje, įvyksta tiktai viena, t. y. tam tikra tiksliai apibrėžta gali-

---

* Žr. *Sesemann W. Die logische Gesetze und das Sein.*— Eranus, 1931, t. 2, p. 59—230.

** Žr. ten pat, p. 161—163.

mybė. Vadinasi, įvykimo procesas kartu yra ir determinavimosi (apsiribojimo) procesas. Vien pasibaigęs, t. y. nustojęs aktualumo ir pavirtęs praeitimi, tapsmas įgauna vienareikšmį apibrėžtumą. Kitaip sakant, tapsmas atitinka loginių dėsnių reikalavimus, kiek šie imami ne statiniu, o dinaminiu aspektu — ne kaip užbaigto apibrėžtumo sąlygos, o kaip tie pradmenys, kurie valdo tapsmo determinavimosi (apsiribojimo) procesą. Toks dinamiškas loginių principų aspektas netelpa gryno racionalumo rėmuose. Jis subordinuoja jų galiojimą realiam laikui, nes tai, kas tebesideterminuoja, dar nėra vienareikšmiškai determinuota ir laikiškumo ribose niekuomet negali pasiekti tobulo apibrėžtumo.

Pagaliau ir subjektyviosios arba tikrai psichinės būties sferai stinga tokio apibrėžtumo, kuris atitiktų loginius principus. Savo esme psichinis pasaulis (mūsų *Aš* ir visi jo išgyvenimai, aktai, būsenos) priklauso *nedalykinės* būties sričiai. O loginis apibrėžtumas neatskiriamai susijęs su *dalykiškumu*. Todėl psichinės būties santykis su loginiais pradmenimis gali pasireikšti vien tiek, kiek ji vienu ar kitu būdu objektinasi dalykiniuose fenomenuose, t. y. kūno judesiuose bei veiksmuose, sąmonės vaizdiniuose arba „objektyviosios" dvasios kūriniuose (kalboje, mituose, religijoje, mene ir pan.). Bet objektinimosi procesui įvykus, jo rezultatuose pasirodo tas pats neapibrėžtumas (nevienareikšmiškumas), kuris būdingas realiam tapimui dalykinėje sferoje. Be to, reikia pažymėti, kad tarp psichinės būties ir jos dalykinių pasireiškimų nėra visiško (tobulo) adekvatumo, t. y. mūsų išgyvenimai grynai vienareikšmiškai nesąlygoja savo konkrečių objektinimosi formų. Todėl jos gali būti nevienodai interpretuojamos. Šiuo atžvilgiu psichinio pasaulio iracionalumas dar kiek didesnis.

VIII

Bendros išvados, plaukiančios iš mokslinės patyrimo duomenų analizės, jau nubrėžtos tuo, kas anksčiau pasakyta: realioje būtyje mes nerandame tokių principų, formų arba konstantų, kurios būtų 1) pastovios tikslia prasme, t. y. visiškai nepriklausytų nuo laiko, ir 2) tiksliai

(vienareikšmiškai) apibrėžtos ir užbaigtos (tobulos). Arba, kitaip sakant, nėra tokios nekintamos antlaikinės būties, kuri būtų tapsmo pagrindas. Iš tikrųjų tapsmo procese (t. y. mūsų patyrimui prieinamoje realybėje) reiškiasi tiktai tam tikros šiek tiek apibrėžtos ir pastovios tendencijos (pakraipos). Vadinasi, tas nekintamumas ir apibrėžtumas, kurį mes matome ir vidiniame, ir išoriniame pasaulyje, tėra apytikris bei apytikslis. Lig tik tokiai tendencijai arba pakraipai priskiriamas tobulas apibrėžtumas bei absoliutus (apriorinis) pastovumas, ji pavirsta idealia schema, kuri atitinka tikrovę vien apytikriai ir kuria pažinimas gali naudotis tik tiek, kiek jis vyksta abstrakcijos būdu ir nagrinėja tikrovę tam tikra abstrakcijos sukurta idealia plotme. Tačiau pažinimas tikslia prasme, ir ypač mokslinis bei filosofinis pažinimas, negali apsieiti be abstrakcijos. Tatai — esmingiausias jo sąrangos faktorius. Jis gimsta tik tuo momentu, kai subjekto sąmonėje atsiranda sprendimas, t. y. determinacijos aktas, apsprendžiąs objektą bendromis sąvokomis. O bendros sąvokos sudaro idealios būties sferą. Vadinasi, tikrovė, reali būtis gali būti pažįstama tik idealiai būčiai tarpininkaujant.

Tatai mįslingas faktas, reikalingas išaiškinimo: kodėl mokslinis pažinimas gali pasiekti savo tikslą vien aplinkkeliais? Kodėl jam pavyksta pagauti bei suvokti supantį pasaulį tik refleksijos būdu kuriant abstrakčias sąvokas ir gilinantis į idealios būties sferą? Abstrakcija ir refleksija leidžia pažinimui iškilti virš aktualaus momento gyvenimo reikalų bei interesų, šiek tiek atsipalaiduoti nuo realaus laiko valdžios ir žiūrėti iš viršaus ne tik į aplinkinį pasaulį, bet ir į paties subjekto gyvenimo vyksmą. Vadinasi, abstrakcija ir refleksija suteikia pažinimui tam tikrą savarankiškumą, pažinimas pasidaro autonomiškas, bet šią autonomiją įgyja tik tiek, kiek išeina už tiesioginės tikrovės ribų ir įsišaknija idealiame loginės būties pasaulyje. Tokiu būdu atsiranda paradoksas mokslinio ir filosofinio pažinimo eigoje: *šis pažinimas pajėgia suvokti tikrovę tiktai nutoldamas nuo jos.* Tatai — ypatybė, apibūdinanti kaip tik mokslinį (filosofinį) pažinimą, bet nesudaranti būtinos kiekvieno pažinimo žymės. Instinktyvus pažinimas, kuris viešpatauja gyvūnų pasaulyje ir pasireiškia — ypač aukštesniųjų gyvūnų pasaulyje — įvairiausiomis ir

nepaprastai tobulomis formomis, atlieka savo biologinę funkciją visiškai apsieidamas be abstrakcijos ir refleksijos. Jis visuomet lieka nugrimzdęs realioje esaties aplinkoje, reaguoja vien į aktualaus momento dirginimus ir vis dėlto puikiai tarnauja organizmo interesams naudodamasis praeities patyrimu ir numatydamas ateities reikalus. Jei yra taip, jei žinojimas nebūtinai yra susijęs su abstrakcija ir refleksija, tai šie mąstymo veiksmai yra išimtinis teorinio žinojimo savitumas. Kadangi teorinis žinojimas būdingas žmogui, tai tokia šio žinojimo ypatybė turi būti šiaip ar taip susijusi su žmogaus prigimtimi ir jo savotiška padėtimi pasaulyje. Tačiau prieš nagrinėdami šį klausimą pažiūrėkime, kaip anksčiau apibūdintieji rezultatai, kuriuos priėjo mokslas ir gnoseologija XX a., turi atsiliepti pažinimo problemos formulavimui ir tolesniam traktavimui.

Nuo senovės iki mūsų laikų gnoseologijoje kovoja dvi priešingos pažiūros. Pagal vieną, pažinimas pagaunąs arba suvokiąs patį realų objektą ir todėl paties objekto prigimtis sąlygojanti žinojimo struktūrą. Tatai *intuityvaus* pažinimo koncepcija, pripažįstanti nuo pažįstamo objekto nepriklausančią subjekto (sąmonės) realybę. Pažinimas — savo esme pasyvus vyksmas, nieko nekeičiąs patyrimo duomenyse. Antroji pažiūra, priešingai, priskiria pažinimui *konstruktyvų* pobūdį. Jis sudarąs arba sukuriąs pažįstamą objektą iš subjektyvių įspūdžių bei potyrių arba asociacijų būdu pagal mąstymo įpročius (kaip tvirtina empirizmas), arba pagal apriorines proto formas — kategorijas (I. Kanto transcendentalizmas). Ši idealistinė koncepcija vyravo Vakarų Europos filosofijoje, ypač antrojoje XIX a. pusėje. Tai, be abejo, svarbus A. Bergsono, kitų intuityvistų (pavyzdžiui, N. Loskio) ir ypač fenomenologinės mokyklos nuopelnas, kad jie atgaivino realistinę pažinimo koncepciją ir iškėlė aikštėn jos loginį ir faktinį pagrindą. Pažinimas nebūtų tai, ką jis reiškia, ir negalėtų būti skiriamas nuo kitų sąmonės aktų (pavyzdžiui, nuo vaizduotės), jei jis nepagautų to, kas yra arba tampa iš tikrųjų, jei šiaip ar taip nepristatytų (nepateiktų) subjektui to, kas iš tikro yra. Kitaip pažinimas negalėtų būti suprantamas, nes, atsisakius nuo tokios jo sampratos, pažinimas nustoja buvęs pažinimas. Todėl ir

idealizmas, kad ir žiūrėdamas į pažinimą kaip į kūrybinį procesą, galų gale negali apsieiti be intuityvaus pažinimo koncepcijos. Šiaip ar taip, jis suponuoja ją, nors ir neigia savo galutinėse išvadose. Šalia to, paties pažinimo fenomeno analizė rodyte parodė, kad pažinimas prasideda ne nuo paprasčiausių elementų, bet nuo objekto kaip tam tikros visybės (įvairybių vienybės) intuicijos, ir kad sintezės ir integracijos procesas gali vykti vien tam tikros analizės bei diferenciacijos procesui jau įvykus. Tačiau pripažinus principinį intuityvistinės pozicijos teisingumą, tenka pažymėti, kad nė viena intuityvistinė realistinė teorija nesugeba pasitenkinti grynai intuityvaus pažinimo samprata. Intuicija, žinoma, yra kiekvieno pažinimo pagrindas, bet jei ji pasiliktų tai, kas ji yra atskirai imama, tai mokslinis, tiesos ieškojimo vadovaujamas, pažinimas negalėtų atsirasti. Tiktai diferencijuodamasi intuicija išskleidžia savo turinį ir įgauna loginę formą bei reikšmę. O loginis formavimas reiškia, kad intuicija verčiama į abstrakčių sąvokų kalbą ir objektinama idealios būties sferoje. Vadinasi, negalima neigti, kad pažinime pasireiškia tam tikras subjekto aktyvumas. Subjektas ne tik pagauna objektą, atvaizduoja arba atkuria jį savo sąmonėje, bet kartu ir kuria kažką nauja. Tačiau tai, ką jis kuria,— ne pats realus objektas, bet jį apsprendžiančios sąvokos ir loginiai sąvokų santykiai, t. y. tas idealių schemų ir idėjų pasaulis, per kurį ir kuriame pažinimas pasidaro ypatinga savarankiška būties sritis ir įgyja sisteminę sąrangą. Šalia to, reikia turėti galvoje, kad intuicijos formavimasis prasideda ne nuo loginio jos diferencijavimosi, o sąlygoja jau pirminę jos struktūrą: intuicija suteikia subjektui vien tam tikrą objekto aspektą, į kurį įeina tik ribota jo determinacijų atranka ir kuriame ne visi momentai yra vienodos svarbos. Kitaip sakant, šio aspekto sąranga ir sudėtis priklauso nuo organiškos subjekto prigimties ir jam prieinamo aplinkinio pasaulio (Umwelt) ypatybių. Atrodytų, kad toks konstruktyvus pažinimo pobūdis gali būti idealizmo panaudotas kaip argumentas, patvirtinantis jo poziciją. Tačiau idealistinė pažinimo interpretacija neatsižvelgia į organišką visų loginių konstrukcijų ryšį su pačia pirmine intuicija. Šios konstrukcijos priklauso ne nuo subjektyvios nuožiūros, bet išauga iš

vidinio intuicijos skleidimosi ir *būna vaisingos tik tiek*, kiek vienu ar kitu būdu iškelia tuos momentus, kurie potencialiai glūdi intuicijos turinyje.

Norint teisingai suprasti pažinimą kaipo aktą, per kurį subjektas santykiauja su savo realia aplinka, mūsų nuomone, itin svarbu pabrėžti, kad pažinimas yra ne tik kontempliatyvus aktas, bet ir *veiksmas* tikslia šio žodžio prasme. Paprastai gnoseologija, analizuodama pažinimą, taria jį esant izoliuotą ir nagrinėja taip, tarytum jo sąryšis su *kitais aktais* būtų *išorinis* ir *neturėtų* reikšmės vidinei jo sąrangai. Tuo tarpu kaip tik pirmutinė pažinimo forma, instinktyvus pažinimas, atlieka vien tarnybinę funkciją ir visiškai subordinuota tam tikslingam veiksmui, kuris turi iš jos išplaukti. Perėjimas į veiksmą tokiam pažinimui esmingas ir sąlygoja jo prigimties ypatumus. Žmogaus pažinimas, vykstąs abstrakcijos ir refleksijos būdu, nustojo parėjęs nuo išorinio veiksmo; pasiekęs savarankiškumą, jis įgavo kontempliatyvų pobūdį. Vis dėlto jo ryšys su veiksmu ne visai išnykęs. Skirtumas tik tas, kad veiksmas dabar įtrauktas į patį pažinimą ir turi tarnauti paties pažinimo, o ne išoriniams (biologiniams) tikslams. Žodžiu, veiksmas, kuriuo baigiasi pažinimas,— ne kas kita, kaip tas loginis jo formavimasis ir objektinimasis, kuris iškyla iš pirminės intuicijos. Šiuo atžvilgiu pažinimas nesiskiria nuo kiekvieno realaus veiksmo: jis kažką keičia pasaulyje, žinoma, ne patį objektą, į kurį jis nukreiptas, bet subjekto santykį su šiuo objektu. Ir kartu įvyksta tam tikras pasikeitimas idealioje sferoje, kurioje objektinasi pažinimas. Bet ideali būtis, realiems subjektams tarpininkaujant, santykiauja su realia būtimi ir tokiu būdu pati įgyja realią reikšmę bei galią. Sukurdamas idealias schemas ir išskleisdamas sąvokų sistemą, pažinimas kartu išplečia ir būties sferą ir leidžia naujoms anksčiau nebuvusioms galimybėms įvykti. Tuo pasireiškia išimtinis kūrybinis refleksijos ir abstrakcijos, šių dviejų pagrindinių dalykinės (objektinančios) sąmonės savybių, galingumas. Tačiau kad ir kaip sąmoningas protas iškyla virš instinkto ir pranoksta jį savo galimybėmis, vis dėlto šis skirtumas remiasi vidine abiejų sugebėjimų vienybe. Idealizmas klysta kaip tik tuo, kad jis stato protą prieš gamtą kaip kažką visiškai skirtingą ir kitonišką. Sąmoningas pažini-

mas gimsta iš instinktyvaus, ir todėl proto kuriamos idealios schemos, kad ir ne visiškai atitinka realią gamtą, vis dėlto savo esme atspindi jos pagrindines tendencijas ir struktūrines ypatybes. Vadinasi, protas sugeba subordinuoti gamtą (fenomenų pasaulį) savo dėsniams tiktai todėl, kad jis pats organinės gamtos padaras ir niekuomet nenustoja gyvo ryšio su ja.

Bet mes turime dar iš kitos pusės pažvelgti į mūsų išskleistos pažinimo koncepcijos galimas išvadas. Jei pažinimas savo esme — ne tik kontempliatyvus, bet ir konstruktyvus aktas, tai iš to kyla tolesnis pažinimo problemos komplikavimasis. Iš tikrųjų: pažinimui vykstant, idealioje būtyje atsiranda tam tikras pasikeitimas, kuris, šiaip ar taip, atsiliepia ir realiai sferai. Vadinasi, pažinimo uždavinys — pagauti realybę, kokia ji iš tikro yra,— apsunkintas ne tik tuo, kad į statines schemas tenka įvesti realų tapsmą, dinaminius gamtos procesus, bet ir tuo, kad pats pažinimo aktas šiek tiek keičia tikrovę. Tiesa, šitas pasikeitimas neliečia pažinimo akto tiesioginio objekto. Bet kadangi atskiras pažinimo aktas sudaro vien tam tikrą elementą žinojimo sistemoje, kuri turi apimti visą pasaulį, vienodai realųjį ir idealųjį, tai galų gale negalima neigti, kad pažinimas, nors ir netiesioginiu būdu, keičia (veikia) savo objektą. Vadinasi, pažinimui pagaunant objektą, tenka atsižvelgti ir į jo įtaką pažįstamai būčiai. Tatai — aplinkybė, su kuria tradicinė gnoseologija visiškai nesiskaito. Arba, tiksliau sakant, ji nepripažįsta šito fakto tvirtindama, kad teorinis pažinimas kaip tik pasižymįs grynu kontempliatyvumu, realiai neliečiančiu pažįstamo objekto. Kontempliatyvumas, be abejo, yra esmingiausias teorinio pažinimo požymis. Vis dėlto, nagrinėjant pažinimą konkrečiai, t. y. atsižvelgiant į jo konkrečius pasireiškimus ir konkrečią aplinką, tenka konstatuoti, kad jo kontempliatyvumas tėra reliatyvus ir todėl suderinamas (aukščiau nurodyta prasme) su tam tikru konstruktyvumu. Tas grynas kontempliatyvumas, kuriuo remiasi klasikinė gnoseologija, iš arčiau įsižiūrėjus yra ne kas kita, kaip idealus postulatas (ideali schema), kuris tik apytikriai atitinka tikrovę ir šiek tiek ją stilizuoja tuo pačiu būdu kaip ir toji tradicinė pažiūra, pagal kurią tapsmo (laikinės būties) pagrindas yra antlaikinė, nekintama būtis. *Galima*

net sakyti, kad šios dvi tradicinį požiūrį į pažinimą apibūdinančios supozicijos yra koreliatyvios. Grynas kontempliatyvumas galimas tiktai ten, kur būties pradmenys pastovūs ir nepriklauso nuo laiko. Antra vertus, nekintama antlaikinė būtis prieinama vien grynai kontempliatyviam pažinimui. Konstruktyvus momentas, glūdįs pažinimo akte, atsiliepia ir jo rezultatui — žinojimui, suteikdamas jam tam tikrą neapibrėžtumą (vienareikšmio apibrėžtumo stoką). Iš tikrųjų užbaigta ir tiksliai apibrėžta žinojimo sistema būtų galima vien tuo atveju, jei būtis (pasaulis) pareitų tiktai nuo riboto nekintamų, antlaikinių pradmenų skaičiaus, t. y. jei būtis savo esme būtų statinė. Bet tikrovė yra tapsmas. O tapsmas ne tik negali būti išvestas iš nekintamų principų sistemos, bet, rodos, net nepriklauso nuo tiksliai apibrėžtų pastovių dėsnių. Šitas reliatyvus tapsmo neapibrėžtumas būtinai atsispindi ir žinojime. Negana to, į realų tapsmą įeina ir tam tikras kūrybinis momentas, mažų mažiausiai kiek jame dalyvauja ir jį veikia pažinimas ir jo kuriamas idėjų (idealių schemų) pasaulis. Tatai dar padidina tapsmo eigos neapibrėžtumą ir kartu sumažina paties žinojimo ir jo raidos vienareikšmiškumą. Tačiau tokia dalykų padėtis toli gražu neperša skeptiškų išvadų. Juk ir naujausia fizika, kuri į gamtos dėsnius žiūri kaip į statistinius dėsnius, apibūdinančius tik bendras vyraujančias tendencijas fizinių reiškinių vyksme, nepasiduoda skepticizmui, bet, priešingai, jai pavyksta apibrėžti konkretų realų tapsmą net tiksliau negu klasikinei fizikai. Nereikia užmiršti, kad tas neapibrėžtumas, kuris slypi pačiame žinojime,— ne absoliutus, o reliatyvus, t. y. pasireiškia tam tikro apibrėžtumo ribose, ir visos naujos galimybės kyla iš tam tikros apibrėžtos situacijos gelmių. Kūrybinis arba konstruktyvus momentas pažinime toli gražu nesutampa su aklu atsitiktinumu.

IX

Tačiau sekmenys, išplaukią iš pažinimo problemos peržiūrėjimo ir performulavimo, nesibaigia paties žinojimo koncepcijos pasikeitimu, o išplinta ir į ontologinį pažinimo pamatą. Kitaip ir negali būti. Nustatydamas ypatingą

subjekto santykį su objektu, pats pažinimas yra tam tikras įvykis būtyje (tikrovėje). Ir todėl kiekviena gnoseologinė pažiūra jau yra tam tikra atitinkama būties interpretacija. Realizmas ir idealizmas, kaip priešingos gnoseologijos pakraipos, nevienodai sprendžia ir būties problemą. Tačiau, gvildenant tradicines abiejų srovių formas, jų ontologinėse supozicijose pasirodo ir kažkas bendra. Tuo galima įsitikinti įsisąmoninus, kad iš tobulo (turinčio mokslinę vertę) žinojimo reikalaujama vienareikšmio apibrėžtumo. Bet žinojimas gali patenkinti tokį reikalavimą tik tuo atveju, jei pats objektas yra užbaigtas ir visiškai apribotas dalykas. O tai, kas užbaigta ir tiksliai apibrėžta, nepareina nuo realaus laiko, vadinasi, yra statiška ir nekintama, arba mažų mažiausiai tie dėsniai, kurie valdo jo kitimus, iškyla virš laiko sferos. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad toks užbaigtas apibrėžtumas turi būti priskirtas ne tik žinojimui, bet ir pačiai realiai būčiai, nes priešingu atveju nebūtų galima skirti vieną realų daiktą nuo kito. Tačiau toks būties apibūdinimas, kaip aiškėja iš mūsų analizės, neatitinka tikros dalykų padėties. Reali būtis yra tapsmas, o tapsmui stinga tikslaus (tobulo) apibrėžtumo. Ir jei žinojimo objektas mums atrodo esąs tiksliai apibrėžtas (vienareikšmiškai determinuotas), tatai pareina ne nuo pačios būties struktūros, bet nuo to *kontempliatyvaus sąmonės nusistatymo,* kuris yra teorinio žinojimo pagrindas. Toks nusistatymas remiasi dvejopa abstrakcija: viena, jis izoliuoja savo objektą nepaisydamas realaus laiko ir tos konkrečios situacijos, kuri nuo laiko priklauso; antra vertus, jis abstrahuojasi ir nuo konkretaus subjekto (stebėtojo) bei jo realaus santykio su objektu. Todėl sakoma, kad subjektas, pasidavęs grynajai žiūrai, esąs visiškai pasyvus ir neveikiąs objekto. Tiktai izoliuotas, t. y. abstrakcijos būdu perkeltas į idealią plotmę, objektas įgauna tobulą apibrėžtumą. Paprastai į abstrahavimo reikšmę pažinimui atsižvelgiama nepakankamai. Jis ne tik valdo teorinio žinojimo sferą, bet nulemia ir juslinių pagavų sąrangą. Iš tikrųjų substancialūs juntamojo pasaulio elementai yra daiktai (kieti kūnai), ir visi fizinėje būtyje vykstą procesai bei pasikeitimai šiaip ar taip pareina nuo jų. O daikto vaizdas savo esme yra statiškas ir savarankiškas, jis nepriklauso nei nuo laiko, nei nuo

pažįstančio subjekto. Tuo pačiu pasižymi ir abstraktus (mokslinis) žinojimas: tos sąvokos, kurios yra jo struktūriniai elementai,— tai statiškos, antlaikinės vienybės. Taigi mes matome, kad izoliavimas, šitas neatskiriamas teorinės žiūros (kontempliacijos) momentas, sukuria ypatingą būdą matyti ir suvokti pažįstamą būtį, būdą, kuris gali būti apibūdinamas kaip *sudalykinimas* arba *suobjektinimas*. Tatai reiškia: būtis, patekusi į kontempliatyvios sąmonės fokusą, pasidaro *objektu, dalykėja*, t. y. įgauna statiško ir savarankiško, nepareinančio nuo laiko dalyko pavidalą. Bet tokio teorinės kontempliacijos apibūdinimo dar nepakanka,— reikia, be to, pažymėti, kad jos prototipas ir juslinis pagrindas yra *regėjimas*. Išorinio pasaulio žinojimas susidaro iš regėjimo ir lytėjimo (plačia prasme) duomenų. Visi kiti jutimai atlieka tiktai pagalbinę funkciją, prisijungdami prie regėjimo ir kinestezinių įspūdžių. Bet vien regėjimas nustato tą santykį ir tą nuotolį (distanciją), kurių reikia grynajai žiūrai (kontempliacijai), kad pagaunamas fenomenas įgytų objekto savarankiškumą ir statišką vienybę. Tatai liudija ir pati kalba: neatsitiktinai beveik visi tie žodžiai ir išsireiškimai, kuriais žymima teorinė žiūra ir jos padarai, kyla iš regėjimo srities (*theoria, idea, eidos, contemplatio* ir kt.). Jei taip, tai į žinojimą, pagrįstą teorine žiūra, gali įeiti vien tie momentai, kurie remiasi regėjimo duomenimis. Vadinasi, grynoji kontempliacija šiek tiek apriboja moksliniam pažinimui prieinamą reiškinių sferą.

Antra vertus, mokslas negali sustoti ties pasaulio koncepcija, sudaryta abstrakcijos būdu. Jo tikslas — tai pati konkreti realybė. Ir juo labiau jis prisiartina prie savo tikslo, juo labiau atsikrato visų abstrakcijų, kurios pažinimo raidoje vaidina tik laikinų pastolių vaidmenį. Vadinasi, mokslas turi atsikratyti ir tų abstrakcijų, kurios pareina nuo pirminio kontempliatyvaus sąmonės nusistatymo. Ir iš tikrųjų mes matome, kad iš dabartinės fizikos sukurtos pasaulio koncepcijos daiktinės, savarankiškos substancijos visiškai išnyko ir užleido vietą dėsningiems fenomenų santykiams ir ryšiams. Statinis aspektas pakeistas dinaminiu. Visur pripažįstama ne tik realios būties, bet ir jos dėsningumo pareinamybė nuo laiko. Kartu pasikeitė ir požiūris į elementų santykį su jų visybe. Anksčiau bu-

vo manoma, kad elementai yra šiek tiek savarankiški ir ontologiniu atžvilgiu turi pirmenybę prieš juos apimančią visybę, o dabar įsigalėjo priešingas požiūris: ne elementai (elementarūs procesai) yra visybės (grupės, sistemos) pagrindas, o visybė pamatuoja elementus ir tiktai elementų santykis su visybe sąlygoja jų realią reikšmę ir buvimą. Tačiau visų nurodytų pasikeitimų dar nepakanka, kad būtų iš principo įveikta abstrakcija, glūdinti kontempliatyvioje fizinės būties teorijoje. Lieka dar vienas abstraktus momentas, būtent jos pareinamybė nuo regimojo būties aspekto. Nors tas fizinis pasaulis, kurį tyrinėja teorinė fizika, tiesiogiai neprieinamas pojūčiams, vis dėlto žinojimas apie jį remiasi regėjimo duomenimis ir tuo kontempliatyviu sąmonės nusistatymu, kuris yra kaip tik regėjimo ypatumas. Bet esama ir kitų subjekto nusistatymų, kur jis pareiškia savo aktyvumą veikdamas aplinką ir priešindamasis jos atoveiksmiui. Regėjimui reikalingas atstumas tarp subjekto ir objekto čia nyksta, ir subjektas tiesiog savo kūnu sueina į kontaktą su savo aplinka. Tik toks susilietimas ir tokia sąveika su išoriniu pasauliu leidžia subjektui patirti bei pajausti jėgų įtempimą ir energijos aktualizavimą. Grynajai žiūrai šie potyriai (išgyvenimai) neprieinami. Ir todėl ta pasaulio koncepcija, kuri pagrįsta tiktai kontempliacija, neišvengiamai vienašališka ir netobula, ji nesiskaito su tais duomenimis, kurie išeina už grynosios žiūros akiračio. Fizikai, kaip specialiam mokslui, kontempliatyvusis pasaulio aspektas yra tinkamiausias materialiems reiškiniams matematiškai apibrėžti*. Filosofinė pasaulėžiūra negali juo pasitenkinti. Siekdama apibrėžti realios būties esmę, ji turi atsižvelgti ir į tas jos ypatybes, kurias iškelia žmogaus sąveika su išorine aplinka. Iš to aiškėja, kad ir realizmo klausimas (kas yra realioji būtis) dabar iškyla naujai ir gali būti patenkinamai išspręstas tik remiantis ta nauja filosofine antropologija, kuri nagrinėja žmogų kaip konkrečią visybę ir vienodai skaitosi ir su žmogaus kontempliatyvumu, ir su jo aktyvumu.

Dabartinė fizika priverčia realizmą galutinai atsisa-

* Tiktai remdamiesi kontempliatyviuoju pasaulio aspektu mūsų laikų gamtininkai gali *sugeometrinti* fiziką, t. y. paversti teorinę fiziką tam tikra neeuklidinės geometrijos rūšimi.

kyti nuo būties sudaiktinimo, o antra vertus, ir idealizmas, atsižvelgdamas į mūsų dienų biologinių ir psichologinių tyrinėjimų išdavas, turi iš esmės pakeisti savo poziciją. Protas (išmonė) ir sąmonė nėra tokie savarankiški ir universalūs pradmenys, kaip kad manė racionalizmas ir I. Kanto transcendentalinis idealizmas. Sąmoningas protas įsikerėjęs instinktyviame prote ir, tiesą pasakius, tik skleidžia, diferencijuoja ir objektina tai, kas potencialiai glūdi pastarajame. Bet instinktyvus protas savo ruožtu susijęs su kūno gyvenimu bei funkcionavimu. Todėl ir proto veiklumas remiasi kūno (organizmo) aktyvumu. O jeigu taip, tai tie idealizmo motyvai, kurie turi objektyvų pamatą, gali būti išaiškinti tik tos pačios filosofinės antropologijos, prie kurios veda realizmo problema. Vadinasi, ir pats idealizmo ir realizmo priešingumo teisingas supratimas įmanomas tik filosofinės antropologijos rėmuose.

Pagaliau ir mūsų aukščiau iškeltas klausimas: kodėl žinojimas įgyja mokslinę reikšmę tik sukūręs idealios būties sferą ir joje susiobjektinęs? — gali gauti tinkamą atsakymą tiktai iš antropologijos, gvildenančios konkrečią žmogaus prigimtį. Mes nesigilinsime į smulkų šio klausimo nagrinėjimą, bet pasitenkinsime tik dviejų svarbių punktų nurodymu.

Jei pažinimo objektas yra tas pasaulis, iš kurio yra išaugęs pats protas (sąmonė) ir su kuriuo jis organiškai susijęs, tai natūralu spėti, kad ir minėtas pažinimo ypatumas — sudalykėjimas arba objektinimasis sąvokomis — turi savo objektyvų pagrindą ir kad, vadinasi, pačioje realybėje galima surasti tokį reiškinį arba vyksmą, kuris būtų analogiškas su juo. Ir iš tikrųjų, jei pažvelgsime į tuos organinius procesus, kur aktualizuojasi tam tikra potencija ir gimdo apibrėžtas gyvybines formas, tai, rodos, šiuo atveju vyksta kažkas panašu į pažinimo sudalykėjimą sąmonėje, nes ir sąvokų objektinimasis kartu reiškia ir tam tikros potencijos aktualizavimąsi.

Antra vertus, idealią būtį iškristalizuoja abstrakcija ir refleksija, t. y. du mąstymo veiksmai, su kuriais organiniame pasaulyje niekas negali būti sulyginta ir kurie išskiria žmogų iš visos gamtos. Sukurdami idealią sąvokų sferą, šie sąmoningo proto sugebėjimai leidžia žmogui

įveikti tą neapibrėžtumą, kuris glūdi realioje būtyje ir pareina arba nuo nedalykinio pačios būties pobūdžio, arba nuo laiko ir erdvės tolydumo, arba nuo ateities (laiko) akiračio atvirumo. Įveikęs tapsmo neapibrėžtumą ir atsikratęs realaus laiko pančių pažinimas iškyla į nekintamos būties sferą ir kartu įgyja naujų, anksčiau neturėtų galimybių. Taigi idėjų pasaulio nustatymas (pažinimo sudalykėjimas) yra žmogaus kultūrinės kūrybos pamatas. Tačiau ir čia dinaminis momentas visuomet turi viršų prieš statinį momentą. Skleisdamasis ir gilėdamas pažinimas pats sprogdina savo sukurtas formas ir veržiasi į tikslą, kuris visuomet lieka jam transcendentiškas.

PAAIŠKINIMAI

V. Sezemano kūrybinis palikimas yra gana gausus, tačiau platesniam skaitytojų ratui mažai prieinamas. Net ir spausdinti jo darbai yra išsklaidyti po įvairiausius leidinius, kurie jau yra bibliografinės retenybės. V. Sezemano šimtųjų gimimo metinių proga buvo parengta jo bibliografija (Žr.: *Tumelis J.* Sezemaniana (Medžiaga Vosyliaus Sezemano bibliografijai).— Problemos-32, V., 1984, p. 18—34), kurioje suregistruoti visi iki šiol žinomi publikuoti V. Sezemano darbai. Vertas neatidėliotino publikavimo ir rankraštinis V. Sezemano palikimas. Tai pirmiausia pasakytina apie Vilniaus V. Kapsuko universiteto Mokslinės bibliotekos įsigytus jo rankraščius, tarp kurių yra vienas kitas ir stambesnės apimties darbas.

V. Sezemanas rašė rusų, vokiečių ir lietuvių kalbomis. Pačios gyvenimo aplinkybės lėmė, kad kiekviena iš šių kalbų buvo dominuojanti apibrėžtu V. Sezemano mokslinės veiklos laikotarpiu, nors dažnai jo veikalų kalba tiesiog buvo padiktuota tų leidinių, kuriuose jis bendradarbiavo. Visomis trimis kalbomis V. Sezemanas yra parašęs reikšmingų darbų, reprezentuojančių ir atskirus jo kūrybos tarpsnius, ir bendrą jo filosofinių pažiūrų evoliuciją. Natūralu, kad V. Sezemano palikimo leidimas lietuvių kalba susiduria su gana komplikuota vertimo problema. Vieno ar kito autoriaus veikalo vertimas negali būti izoliuotas nuo jo kūrybos visumos ir suponuoja verčiamo veikalo lyginimo ir interpretavimo uždavinį, kuris yra ypač sudėtingas filosofijos terminijos atžvilgiu.

V. Sezemanas yra įspaudęs ženklų pėdsaką daugelyje filosofijos ir mokslo disciplinų, bet kai kuriose iš jų jo nuopelnai yra ypač dideli — tai gnoseologijoje, logikoje, filosofijos istorijoje ir estetikoje. Kaip tik šios disciplinos atspindi svarbiausias jo mokslinių interesų kryptis, kurios būdingos visai jo kūrybai. Kiekvienai iš šių krypčių atstovauja grupė V. Sezemano darbų, iš kurių galima spręsti ir apie autoriaus idėjų originalumą, ir apie tam tikrą jų raidą. V. Sezemanui gyvam esant jo veikalai atskiromis knygomis nebuvo leidžiami, išskyrus nebent 1929 m. Kaune išspausdintą „Logiką", kuri yra logikos paskaitų kursas studentams ir palyginti menkai atspindi jo originalius logikos tyrinėjimus. Tokia situacija iki šiol yra žymiau pasikeitusi tik V. Sezemano estetikos veikalų atžvilgiu (po autoriaus mirties, 1970 m., „Minties" leidykla išleido jo stambiausią veikalą „Estetika", kartu su

kuriuo kaip priedai buvo išspausdinti ir kiti, anaiptol ne visi, jo darbai iš estetikos). Pastaraisiais metais pasirodė vienas kitas ir kitokios problematikos V. Sezemano darbas, bet tai buvo publikacijos tęstiniuose ir periodiniuose leidiniuose — „Etikos etiuduose", „Problemose", „Kultūros baruose".

Dabar leidžiama knyga turėtų įvesti skaitytoją į dar vieną V. Sezemano filosofinės kūrybos sritį — į jo gnoseologiją. Pažinimo teorijos problematikai V. Sezemano filosofiniame palikime priklauso labai svarbi vieta. V. Sezemano filosofinė kūryba, nors jos problemos ir temos yra labai įvairios, vis dėlto yra nuostabiai vientisa, ji yra susaistyta pagrindinių idėjų, kurios vienaip ar kitaip paliečia visus jo tyrinėjimus ir yra jo filosofinio mąstymo svarbiausioji gija. Šios idėjos ir yra daugiausia išaugusios iš pažinimo problemos nagrinėjimo, iš gnoseologijos. Todėl gnoseologija yra visą V. Sezemano filosofiją, visas jos problematikos kryptis savaip vienijanti disciplina. Toks vaidmuo jai gali priklausyti pirmiausia dėl to, kad pažinimas čia nelaikomas tokia problema, kurią galima atskirai išspręsti,— priešingai, ji suponuoja kitas filosofijos problemas ir jomis remiasi. Todėl V. Sezemano gnoseologijos ribos nėra griežtai nubrėžtos, ji kaip savo metodinėmis priemonėmis naudojasi loginiais ir psichologiniais tyrinėjimais, pagaliau ji išsiplėtoja iki kultūros, istorijos, vertybių pažinimo savitumų nagrinėjimo. Net tokia, atrodytų, gnoseologijai gana tolima sritis kaip estetika V. Sezemano iš dalies yra grindžiama pažinimo teorijos principais. Bene svarbiausiu tradicinės gnoseologijos ribotumu V. Sezemanas laiko tai, kad į jos teorinių ionteresų ratą patenka tik juslinis suvokimas ir mokslinis mąstymas ir kad ji tariasi tuo išsėmusi visas pažinimo rūšis ir atskleidusi pažinimo prigimtį.

Tokia V. Sezemanui būdinga pažinimo problemos samprata jo gnoseologinių veikalų išskyrimą padaro gana sąlygišką. Pažinimo problema vienaip ar kitaip iškyla daugelyje V. Sezemano darbų. Kita vertus, tik kai kuriuose iš jų pažinimas yra svarbiausias, tiesioginis ir savarankiškas tyrinėjimo objektas. Tai pirmiausia pasakytina apie tris šioje knygoje publikuojamus veikalus: „Pažinimo problema", „Gnoseologija" ir „Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis". Iš grynai gnoseologinių V. Sezemano darbų, kurie į šią knygą nėra patekę, dar reikėtų paminėti veikalus „Loginių dėsnių santykis su būtimi", „Grynojo žinojimo problema" ir mažesnės apimties straipsnį „Gnoseologija ir gnosticizmas".

PAŽINIMO PROBLEMA

Šis veikalas yra sudarytas iš trijų stambių vokiečių kalba parašytų studijų, kurios buvo atskirai publikuotos:

Beiträge zum Erkenntnisproblem. I: Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen.— Leid.: Humanitarinių mokslų fakulteto raštai / Lietuvos un-tas. Kn. 2. Kaunas, 1927, p. 69—142. Į lietuvių kalbą vertė *Antanas Gailius.*

Studien zum Erkenntnisproblem. II: Rationales und Irrationales.— Leid.: Humanitarinių mokslų fakulteto raštai / Lietuvos un-tas. Kn. 3,

sąs. 4. Kaunas, 1927, p. 127—192. Į lietuvių kalbą vertė *Antanas Gallius.*

Beiträge zum Erkenntnisproblem. III: Das Logisch-Rationale.— „Eranus" (Kaunas), vol. 1. 1930, p. 129—195. Į lietuvių kalbą vertė *Vidas Endriukaitis.*

Dabartinėje knygoje šios trys V. Sezemano studijos traktuojamos kaip vienas veikalas. Tai neabejotinai atitinka paties autoriaus sumanymą. Apie tai liudija ne tiktai autorinė straipsnių numeracija, bet ir tekste pasitaikančios nuorodos tų problemų, kurias autorius užsibrėžęs toliau nagrinėti šio veikalo tęsinyje. Kiek skirtingi trijų studijų pavadinimai šiuo atžvilgiu neturėtų klaidinti: vėliau savo mokslinių darbų sąraše V. Sezemanas visas šias studijas vadino vienodai — *Studien zum Erkenntnisproblem. I—III.*

Galima spręsti, kad, publikuojant pirmąją veikalo dalį, kitos dalys dar nebuvo parengtos — tebuvo tik autoriaus sumanymas, bendras tematinis veikalo planas. Kiekviena dalis yra skirta atskirai problemai ir tarp jų esama logiško nuoseklumo: pirmosios problemos nagrinėjimas parengia ir suformuluoja antrąją, o šios svarstymas savo ruožtu — trečiąją. Tačiau atrodo, kad iš šito problemų ryšio išaugusi trinarė veikalo struktūra yra greičiau atsitiktinė, nes, galimas dalykas, autorius buvo numatęs jį toliau tęsti. Kitaip sunku suprasti atvirą veikalo pabaigą: loginio racionalumo problemos svarstymą autorius atremia į naują, gnoseologijai ypač svarbią problemą — sąvokų statiškumo santykį su realios būties dinamiškumu — ir, užbaigdamas visą veikalą, nurodo, kad šios problemos sprendimas bus galimas tik tada, „kai išsiaiškinsime paties tapsmo santykį su loginiais principais". Tokia veikalo pabaiga neatrodys keista, jeigu tarsime, kad V. Sezemano kiek vėlesnis darbas „Loginių dėsnių santykis su būtimi" (po metų išspausdintas kitame „Eranus" tome) buvo sumanytas kaip „Pažinimo problemos" tęsinys ir kad tik pernelyg išaugusi naujojo tyrinėjimo apimtis nulėmė tai, jog jis buvo paskelbtas kaip savarankiškas veikalas.

„Pažinimo problema" nėra visiškai vientisas veikalas, ir jo dalių lyginimas atskleidžia tam tikrą V. Sezemano gnoseologinės koncepcijos evoliuciją. Antai pirmoje dalyje, svarstydamas sudėtingą savęs pažinimo problemą ir siekdamas šiuo klausimu nustatyti savo santykį su neokantininkų, fenomenologų, gyvenimo filosofų pažiūromis, V. Sezemanas daug dėmesio skiria sunkiai nusakomiems ir apibrėžiamiems sąmonės psichologinės analizės niuansams. Tolesnis tyrinėjimas darosi paprastesnis ir griežtesnis, paties autoriaus pozicija įgyja aiškesnius teorinius kontūrus, nusistovi jos pagrindiniai principai ir terminai. Tik trečios dalies pabaigoje jis formuluoja dviejų pažinimo sluoksnių — *intuityvaus ir loginio — skirtumą, kuris kaip tik tokia išraiška yra plačiau* pagrindžiamas vėlesniuose darbuose.

„Pažinimo problemos" adekvatus vertimas į lietuvių kalbą yra sudėtingas pirmiausia dėl gausybės terminų, fiksuojančių įvairius pažinimo, pažintinės veiklos aspektus ir niuansus. Tai iš dalies susiję su tos filosofinės literatūros (neokantinės, fenomenologinės), kuria V. Sezemanas remiasi, pobūdžiu, iš dalies — su savo gnoseologinės pozicijos principų paieškomis. Tais atvejais, kai vokiški terminai turi tokius lietuviškuosius atitikmenis, kuriuos V. Sezemanas yra įteisinęs savo vėles-

niuose lietuvių kalba rašytuose veikaluose, tie atitikmenys išsaugomi ir šiame vertime. Kai kuriuos originalo ir vertimo terminų santykius reikia čia aptarti kiek plačiau.

Dalykinis (*dalykiškumas, sudalykinimas* ir pan.). Šį terminą V. Sezemanas vartoja kaip atitikmenį vokiško *gegenständlich (Gegenständlichkeit, Vergegenständlichung* ir pan.; plg. rus. *предмет, предметный, опредмечивание*). Šis atitikmuo nėra visiškai tikslus, nes lietuviškame žodyje *dalykas* neryški ta reikšmė, kuri yra svarbiausia vokiškame *Gegenstand* — tai, kas yra priešais (subjektą). Kaip tik šiuo reikšmės niuansu *Gegenstand* šiek tiek skiriasi nuo *Objekt*, o tai ir įtvirtino šį terminą vokiškuose gnoseologiniuose tyrinėjimuose. Lietuviškame žodyje *dalykas* tokia reikšmė (objekto priešstata subjektui) yra neryški, todėl jis nėra tapęs gnoseologijos terminu ir *Gegenstand* paprastai verčiamas kaip *objektas*. Terminas *dalykinis* „Pažinimo problemoje" yra vartojamas todėl, kad, pirma, jis yra paties V. Sezemano įtvirtintas lietuviškuose jo darbuose („Gnoseologijoje", „Estetikoje" ir kt.) ir kad, antra, nėra kuo jį pakeisti, nes tarptautinis žodis *objektas* ir jo vediniai taip pat dažnai pasitaiko šiame veikale. Pagaliau šio žodžio reikšmė neturėtų būti esminė kliūtis paversti jį gnoseologijos terminu, kurio turinį autorius aiškiai apibrėžia. Beje, V. Sezemano gnoseologijos terminą *dalykinis*, kuris pažymi tam tikrą pažinimo, žinojimo, sąmonės (ar jos nusistatymo) pobūdį, reikia skirti nuo veikale pasitaikančio žodžio *dalykinis (sachlich)*, kuris nurodo, kad kažkas aptariama tuo atveju nagrinėjamo dalyko, jo prigimties, turinio požiūriu.

Nusistatymas (Einstellung; plg. rus. *установка).* Šis terminas, kurį V. Sezemanas dažnai vartoja „Gnoseologijoje", „Estetikoje" ir kt., žymi sąmonės aktyvumą, tam tikrą jos savaimę, jos pirminę laikyseną, kuri yra nuo būties nepriklausomas sąmonės atvirumas tik tam tikroms būties sferoms ir kurią objekto atžvilgiu atitinka *būties duotumo būdas (Gegebenheitsweise des Seins).* Kai kuriuose ankstesniuose V. Sezemano straipsnių vertimuose *Einstellung (установка)* buvo verčiamas kaip *nuostata.*

Dalykų padėtis (Sachverhalt). Šis autoriaus terminas žymi tai, kas pagaunama, bet, kita vertus, jis netapatinamas nei su būtimi, nei su būties duotumu, nes yra pažinimo akto rezultatas: pažinimas yra loginėmis formomis (sąvokomis, sprendiniais) vykstantis *dalykų padėčių* ištraukimas iš būties duotumo ir tų padėčių *nustatymas.* „Gnoseologijoje" dalykų padėties nustatymą V. Sezemanas apibrėžia kaip pažinimo perėjimą iš pirmojo etapo — pirminės intuicijos į antrąjį — logiškai formuotą žinojimą.

Žinojimas (Kennen, Kenntnis; Kenntnisnehmen, Kenntnisnahme) ir *pažinimas (Erkennen, Erkenntnis).* Tai dvi terminų grupės, kuriomis remdamasis V. Sezemanas konstruoja savo gnoseologijos koncepciją. Labiau apibrėžta ir aiški yra *pažinimo* sąvoka, kuriai priskiriami du esminiai požymiai — loginė forma ir su ja susijęs dalykinis pobūdis (kuris savo ruožtu suponuoja pagrindinį gnoseologijos santykį — subjek-

to ir objekto priešpriešą). Todėl pažinimas tikra jo reikšme esąs mokslinis, teorinis. *Tačiau toks pažinimas išauga iš žinojimo.* Aiškesnė yra negatyvioji šios sąvokos reikšmė — ji žymi tai, kas dar nėra pažinimas, taigi iš ko pažinimas kyla, kas yra jo pagrindas. Pastangos surasti ir apibrėžti šią už pažinimo esančią sritį yra bene svarbiausias V. Sezemano gnoseologijos motyvas, tačiau tų paieškų rezultatai gana nevienareikšmiai. Žinojime esąs duotas pats objektas, pati būtis. Tačiau būties duotumas pasirodo esąs nevienalytis, daugiamatis. Pasak V. Sezemano, gnoseologija turi aiškinti bet kokį pažinimą, taigi ir bet kokio pažinimo pagrindus — ir žinojimas turi apimti ne tik suvokimą (juslinį ir nejuslinį, išorinį ir vidinį), bet ir psichinių fenomenų išgyvenimą, dvasinės būties, kultūros vertybių duotumą. Todėl pozityviai apibrėžti žinojimą yra sunku, nes *žinojimo* sąvoka čia turi apimti ne tik skirtingus, bet ir priešingus — dalykinį ir nedalykinį — būties duotumo būdus. Ryšium su tuo tenka svarstyti paradoksalią objekto nedalykinio (t. y. neobjektinio) duotumo problemą. Bene bendriausiu žinojimo požymiu tampa jo tiesioginis (nors ne visuomet vaizdus ir akivaizdus) pobūdis ir, matyt, todėl savo vėlesniuose veikaluose pirmajam pažinimo etapui žymėti vietoj *žinojimo* V. Sezemanas vartojo *intuicijos (Intuition)* terminą, nors irgi nurodydamas šio termino sąlygiškumą ir jo filosofinių bei gnoseologinių interpretacijų įvairumą.

Žinojimas (Wissen). Ši žinojimo reikšmė siejama ne su pažinimo pagrindais, jo prielaidomis, o su pažinimu kaip visuma ir ypač su pažinimo rezultatais. Tais atvejais, kai ši žinojimo reikšmė yra priešpriešinama anksčiau nurodytai žinojimo reikšmei, *Wissen* verčiama kaip *pažinimas.*

Žinomumas (Bewußtbarkeit), objekto duotumo subjektui, kaip svarbiausios pažinimo prielaidos, galimybė. *Žinomumas* skiriamas nuo *pažinumo (Erkennbarkeit),* kuris yra objekto pažinimo pilna žodžio reikšme galimybė. Kita vertus, *žinomumas* nesutampa su *patiriamumu (Erfahrbarkeit),* kuris suprantamas kaip tiesioginis duotumas sąmonei (esant dalykiniam jos nusistatymui), kaip tiesioginis žinomumas ir yra siauresnis už *žinomumą* apskritai, kuris apima ir duotumą sąmonei per tarpininką (esant nedalykiniam sąmonės nusistatymui).

Sąmonė (Bewußtsein), subjektyvioji pažinimo pusė — jo galia, veikla ir rezultatas. Sąmonę V. Sezemanas supranta plačiai, ji apima ir teorinio pažinimo prielaidas, kurios iš dalies išeina už racionalumo ribų, duotumą sąmonei, to duotumo būdus, sąmonės nusistatymus. Greta veiksmažodinės šios sąvokos formos *(įsisąmoninti)* verčiant kai kuriais atvejais vartojamas terminas *suvokti.*

Paminėtini dar kai kurie svarbesni vokiškų terminų vertimai į lietuvių kalbą „Pažinimo problemoje":

apibrėžta būtis (Sosein)
esatis (Dasein)
esmės žiūra (Wesensschau)
išgyvenimas (Erlebnis)
juslinis (sinnlich)

pagava (Erfassen)
psichinis (seelisch)
savimonė (Selbstbewußtsein)
savivoka (Selbstwahrnehmung)
savižina (Selbstkenntnisnahme)
supratimas (Verstehen)
suvokimas (Wahrnehmung, Wahrnehmen)
suvoktumas (Bewußthaben)

GNOSEOLOGIJA

Tai lietuviškai parašytas ir rotatoriumi išspausdintas veikalas (Gnoseologija.— Kaunas, 1931, 69 p.). Dabartinė veikalo publikacija parengta remiantis šio leidinio egzemplioriumi, kuris saugomas Vilniaus V. Kapsuko universiteto Mokslinėje bibliotekoje.

Veikalo parašymas, matyt, daugmaž atitinka jo paskelbimo laiką. V. Sezemanas jame remiasi tais savo gnoseologinių tyrinėjimų rezultatais, kurių jis priėjo „Pažinimo problemoje". „Gnoseologijoje" atsispindi pagrindiniai pozityvūs autoriaus gnoseologinės koncepcijos momentai, supaprastėjusi kategorijų sistema, nusistovėjusi lietuviškoji gnoseologijos terminija.

„Gnoseologijos" turiniui lemiamos reikšmės turėjo jos paskirtis — pasitarnauti metodine priemone gnoseologiją studijuojantiems studentams. Veikalas neabejotinai yra išaugęs iš tuo metu V. Sezemano skaitomų paskaitų kurso Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto studentams. Todėl natūralu, kad šiame veikale dominuoja gnoseologijos problematikos sisteminio išdėstymo interesai, ir tai „Gnoseologiją" ryškiai skiria nuo „Pažinimo problemos".

Tokia veikalo paskirtis jį glaudžiai susiejo su gnoseologijos tradicija. Autorius pateikia kritinę naujųjų amžių ir dabartinės gnoseologijos krypčių ir koncepcijų analizę, išryškina jų ypatybes, nenuoseklumus ir nužymi tuos principus, kurie, autoriaus supratimu, turėtų praplėsti gnoseologijos akiratį. Tačiau šių principų platesnis aptarimas ir jų mokslinės vertės pagrindimas čia nėra savarankiškas ir svarbiausias autoriaus tikslas. Tos autoriaus intencijos, kurios atsispindi kituose jo pažinimo problemos tyrinėjimuose — apimti gnoseologija bet kokį pažinimą, visas galimas jo rūšis, ypač tas savitas pažinimo formas, kurios iškyla žmogaus savęs supratime, dvasios fenomenuose ir kultūros vertybėse,— tos intencijos „Gnoseologijoje" yra kiek pasitraukusios į užpakalinį planą.

Redaguojant „Gnoseologijos" tekstą stengtasi išlaikyti jo autentiškumą. Atsisakyta tik kai kurių formalių ankstesnės publikacijos dalykų: kiek sumažintas dažnai pasitaikantis dėstymo struktūros žymėjimas skaičiais ir raidėmis. Tais atvejais, kai tekstas įgyja daugiau išplėtoto paskaitos plano ypatybių (ypač antroje veikalo pusėje), mėginta kiek išryškinti minčių rišlumą ir dėstymo nuoseklumą. Dėl tos pačios priežasties kai kada sukeičiamos vietomis pastraipos ar sakiniai. Vengta taisymų, kurie galėtų turėti įtakos autoriaus koncepcijos interpretavimui. Esmingesnių pakitimų nėra patyrusi ir autoriaus filosofinė terminija.

Autorius „Gnoseologijoje" yra nurodęs šešias temas, pažymėdamas jas antraštėmis: *Įvadas — Žinojimo (pažinimo) fenomenologija — Žinojimo (pažinimo) struktūra — Pasąmonė — Tiesos problema — Pažinimo problemiškumas ir pažanga*. Šis antraštinis temų pažymėjimas anaiptol neapima veikale analizuojamų dalykų ir jų sekos. Todėl rengėjai kiek praplėtė veikalo teminį skaidymą į skyrius ir poskyrius, kad aiškiau užfiksuotų sistemines ir metodines „Gnoseologijos" intencijas. Naujai išskirtų skyrių ir poskyrių pavadinimai formuluojami remiantis paties autoriaus naudojamomis sąvokomis ir apibrėžimais.

MŪSŲ LAIKŲ GNOSEOLOGIJAI NAUJAI ORIENTUOJANTIS

Šis lietuviškai parašytas V. Sezemano darbas buvo paskelbtas Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto raštuose (*Mūsų laikų gnoseologijai naujai besiorientuojant*.— Eranus, vol. 3, Kaunas, 1935, p. 175—205).

Tai labai svarbus straipsnis V. Sezemano filosofijos ir gnoseologijos koncepcijai suprasti. Straipsnio parašymo metas — ketvirtojo dešimtmečio vidurys — sutampa su autoriaus filosofinės kūrybos (bent jau gnoseologijos srityje) zenitu. Darbe glaustai reziumuojami svarbiausieji ankstesnių tyrinėjimų rezultatai. V. Sezemanas čia apibrėžia gnoseologijos vietą tarp kitų filosofijos problemų, nusako savo požiūrį į moderniąsias gnoseologijos pakraipas, ypač fenomenologiją, analizuoja XX amžiaus mokslinėje pasaulėžiūroje įvykusius poslinkius ir apmąsto filosofinę jų reikšmę. Principinę svarbą turi realaus laiko ir tapsmo problemų lemiamos reikšmės gnoseologijos persiorientavimui atskleidimas, taip pat išvada apie būtinumą praplėsti gnoseologijos problemų tyrinėjimo horizontą žmogaus problemomis — filosofine antropologija.

Dabartinė straipsnio publikacija, išskyrus grynai kalbines ir stilistines korektyvas, nesiskiria nuo ankstesnės.

GRAIKIŠKŲ IR LOTYNIŠKŲ ŽODŽIŲ IR POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

I

adiáphora (αδιαφορος, ον) — beskirtis, indiferentus

ápeiron (απειρον) — neišmatuotas, neužbaigtas, begalinis

diairesis (η διαιρεσις) — padalijimas, suskirstymas, skyrius

diánoia (η διανοια) — mąstymas, mintis, dvasia; nuovoka (Platonas); intelektas

dós moi pū stō (δος μοι πού στω) — pažod. „duok man, kur aš sustočiau"; filosofinio mąstymo pagrindas, išeities taškas

eidola, dgs. nuo *eidolon* (το ειδωλον) — pavidalas, vaizdas, reginys

eidē, dgs. nuo *eīdos* (το ειδος) — išvaizda, pavidalas, forma; pirminis vaizdas, idėja, sąvoka

empeiria (η εμπειρια) — patyrimas, patirtis, suvokimas

ens (ενς) — būtis, buvimas, egzistavimas

éschata (εσχατος, η, ον) — paskutinis, tolimiausias

idéa (η ιδεα) — atrodymas, išvaizda, savybė, požymis

hýbris (η ὑβρις) — viršijimas; įžūlumas, išpuikimas, nusikaltimas

katéksochēn (κατα εξοχην) — pagal pranašumą, visų pirma, nepalyginti labiau

lógoi, dgs. nuo *lógos* (ο λογος) — protas, gebėjimas mąstyti, spręsti

mē on (μη ον) — nebūtis, nebuvimas; reliatyvi nebūtis

metábasis eis állo génos (μεταβασις εις αλλο γενος) — perėjimas į kitą rūšį, sferą

nūs (ο νους) — protas, protavimas, išmintis

pánta reī (παντα ρει) — viskas bėga, teka, keičiasi

siūnthesis (ο συνθεσις) — sujungimas, sandara

theoria (η θεωρια) — įsižiūrėjimas, (ap)žiūrėjimas; svarstymas

tópos logikós (τοπος λογικος) — loginė vieta; loginė erdvė

tópos noētós (τοπος νοητος) — protinė vieta; proto (loginė) erdvė

ūk on (ουκ ον) — nebūtis, nebuvimas; absoliuti, tikroji nebūtis

II

a limine — pažod. „nuo slenksčio"; iš karto, iš pat pradžių

a posteriori — iš paskesnio; iš patyrimo, remiantis patyrimu

a priori — iš pat pradžių; iki patyrimo, nepriklausoma nuo patyrimo

ars combinatoria — elementų grupavimo mokslas

cogitare — mąstyti

cogito — mąstau

cogito ergo sum — mąstau, taigi esu (egzistuoju)

cogito ergo sunt res — mąstau, taigi yra (egzistuoja) daiktai

coincidentia oppositorum — priešingų dalykų susiejimas, priešybių vienovė

contemplatio — (įsi)žiūrėjimas, žiūra, stebėjimas; apmąstymas

eo ipso — tuo pačiu, kartu, dėl to pat

ergo sum — taigi esu (egzistuoju)

esse — būti

esse — percipi — būti — reiškia būti suvokiamam

experimentum crucis — sunkus išbandymas, kankinantis išmėginimas

felix culpa — laiminga (atpirkta) nuodėmė

idea — idėja, pirmavaizdis

in abstracto — abstrakčiai, atsietai

in flagranti — pažod. „karštomis pėdomis"; darant nusikaltimą, nusikaltimo vietoje

in potentia — potencialiai, kaip galimybė

intellectus infinitus — begalinis, neribotas protas

mathesis universalis — visuotinė matematika

more geometrica — geometrijos būdu, geometriškai

mutatis mutandis — pakeitus keistinus dalykus, su reikiamais pakeitimais

nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — nieko nėra prote, ko prieš tai nebūtų buvę pojūčiuose

nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu nisi ipse intellectus — nieko nėra prote, ko prieš tai nebūtų buvę pojūčiuose, išskyrus patį protą

objectum — esąs priešais, priešpriešinis

ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum — daiktų tvarka ir ryšys yra tas pats kaip ir jų idėjų tvarka ir ryšys

perceptum — tai, kas suvokiama

percipiens — tai, kas suvokia, suvokiantysis

per genus proximum et differentiam specificam — remiantis artimiausia gimine ir rūšiniu skirtumu

petitio principii — pradmens (principo) reikalavimas; argumentavimas neįrodytu teiginiu

quale — koks

ratio — protas, mąstymas, pagrindas

ratio cognoscendi — pažįstantis protas

ratio essendi — esantis protas

realiter — realiai, tikroviškai

regressus in infinitum — ėjimas atgal iki begalybės

relatio — santykis

sui generis — savo rūšies, savotiškas, tam tikras

terminus medius — vidurinis terminas

toto genere — visais atžvilgiais

PAVARDŽIŲ IR VARDŲ RODYKLĖ

TURINYS

GNOSEOLOGIJA

MŪSŲ LAIKŲ GNOSEOLOGIJAI NAUJAI ORIENTUOJANTIS

Sezemanas V.
Se-116 Raštai. Gnoseologija / Parengė [ir įž. str. „Gnoseologijos labirintuose", p. 5—24, parašė] A. Lozuraitis; Redkol.: B. Genzelis ir kt.— V.: Mintis, 1987.— 383 p., [1] iliustr. lap.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo).
Bibliogr. išnašose. Pavardžių ir vardų r-klė: p. 377—380.

Knygoje publikuojami trys tarybinio filosofo V. Sezemano (1884—1963) veikalai. „Pažinimo problemoje" daug dėmesio skiriama sunkiai nusakomiems ir apibrėžiamiems sąmonės psichologinės analizės niuansams. „Gnoseologijoje" pateikiama kritinė naujųjų amžių ir dabartinės gnoseologijos krypčių ir koncepcijų analizė, išryškinamos jų ypatybės. Straipsnyje „Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis" glaustai reziumuojami svarbiausi ankstesnių tyrinėjimų rezultatai, apibrėžiama gnoseologijos vieta tarp kitų filosofijos problemų, nusakomas požiūris į moderniąsias gnoseologijos pakraipas.

S $\frac{0301030000—110}{M851(08)—87}$ R—87

BBK 87.3
1F

Серия «Из наследия литовской философии»

Сеземанас Василюс

СОЧИНЕНИЯ. ГНОСЕОЛОГИЯ

На литовском языке

Издательство «Минтис» ЛитССР, Вильнюс, 1987

SEZEMANAS Vosylius

RAŠTAI. GNOSEOLOGIJA

Redakcijos vedėjas *Antanas Rybelis*
Redaktorės: *Mimoza Kligienė, Elena Zambacevičiūtė*
Serijos ir viršelio dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninė redaktorė *Marija Paplauskienė*
Techninė redaktorė *Rima Kratavičiūtė*
Korektoriai: *Irena Daugirdienė, Jonas Laurinaitis*

ИБ № 3307

Duota rinkti 87.02.06. Pasirašyta spaudai 87.06.17. LV 15456. Formatas 84×108 1/32. Popierius spaudos Nr. 1. Garnitūra „Baltika", 10 punktų. Iškilioji spauda. 20,16 sąl. sp. l. 20,42 sąl. spalv. atsp. 23,3 *apsk. leid. l. Tiražas 3000 egz. Užsakymas 478.*
Kaina 3 rb 10 kp.

„Minties" leidykla, 232600 Vilnius, Z. Sierakausko 15.
Spaudė Motiejaus Šumausko spaustuvė, 232600 Vilnius, A. Strazdelio 1.